PAUL HENSEL

HAUPTPROBLEME DER ETHIK





HAUPTPROBLEME DER ETHIK

SIEBEN VORTRÄGE VON

PROF. DR. PAUL HENSEL.



LEIPZIG
VERLAG VON B. G. TEUBNER
1903

MEINEN GESCHWISTERN

GEWIDMET.

VORWORT.

Die hier folgenden Vorträge sind im Frühjahr 1902 in Mannheim auf Veranlassung des dortigen Vereins für Volks-Hochschulkurse gehalten worden. Da in Mannheim nur 6 Vorträge zur Verfügung waren, so mußte ich den Stoff in einer nicht ganz dem Gedanken entsprechenden Weise zusammendrängen. — Ich habe hier die mir sachlich nötig erscheinende Einteilung des Stoffes wieder hergestellt. Die Kürze der Vorträge erklärt sich daraus, daß ich es grundsätzlich vermeide, wenn ich vor einem mir unbekannten Publikum spreche, mich mit einem in alle Einzelheiten ausgearbeiteten Konzept zu belasten. Es kommt auf den Augenblick, auf die instinktive Überzeugung an, ob die Hörer folgen können oder nicht, und der Vortragende muß alsdann die Möglichkeit haben, auf einzelne Punkte weiter einzugehn, andre kürzer zu fassen, als er es bei der Vorbereitung für notwendig gehalten hatte. Immerhin glaube ich, daß die Vorträge ein treues Bild der wirklich gehaltenen geben werden, und ich bin gespannt darauf, ob das Gefühl, daß meine Zuhörer mich verstanden, nur eine subjektive Täuschung war, oder ob auch in dieser Form die Vorträge sich für das Verständnis eines weiteren fachwissenschaftlich nicht vorgebildeten Leserkreises als geeignet erweisen werden.

Einige Ausführungen aus meiner Schrift „Ethisches Wissen und ethisches Handeln" mußte ich hier wiederholen, da der behandelte Stoff es forderte.

Erlangen, 24. April 1903.

Paul Hensel.

INHALTSVERZEICHNIS.

ERSTER VORTRAG.

Daß die Ethik sich auf das menschliche Handeln bezieht, ist allgemein zugestanden. Nicht so groß ist die Einstimmigkeit in Beantwortung der Frage, ob sie eine Wissenschaft ist von dem menschlichen Handeln, wie es tatsächlich geschieht, oder eine Wissenschaft von dem menschlichen Handeln, wie es zu geschehen hat; ob mit andern Worten die Ethik eine normative Wissenschaft wie Logik und Ästhetik oder eine Wissenschaft von Tatsachen wie Naturwissenschaft und Geschichte ist. Aber auch diejenigen Lehrer, die die Ethik als eine Wissenschaft von Tatsachen betrachtet wissen wollen, haben doch nicht versäumt, aus der Beobachtung dieses Tatsachenmaterials Regeln für das „richtige" Handeln abzuleiten. Und somit haben sie in letzter Linie in der Feststellung dieser Normen die Ethik wenigstens zum Teil als normative Wissenschaft gelten lassen. In unserer Zeit, die vor allen Dingen nach Tatsachen hungrig ist, kann es nicht fehlen, daß diese Bestrebungen sich des größten Ansehens erfreuen. Es erscheint nichts einleuchtender als die Forderung, man müsse zuerst wissen, was da ist, bevor man sich darüber entschließen könne, was zu geschehen habe; und so erleben wir denn heute eine solche Hochflut von Begründungen der Ethik auf

dem Boden von Tatsachen, daß es geboten erscheint, diese Betrachtungen mit einer Übersicht über zwei der hauptsächlichsten Versuche, die in dieser Richtung gemacht worden sind, zu eröffnen.

Ich möchte zu diesem Zweck den Utilitarismus und den Evolutionismus wählen, also erstens die Lehre, daß all unser Handeln auf den größtmöglichen Nutzen — um zunächst die weiteste Formulierung zu geben — hinauslaufe und darauf zu richten sei und zweitens den Versuch, unser Handeln als notwendige Konsequenz einer Entwickelungsreihe zu verstehen.

Es möchte nun sonderbar erscheinen, weshalb ich bei der Betrachtung des Utilitarismus mir einen Vertreter wähle, Jeremias Bentham, dessen Leben in die Jahre 1748—1832 fällt, und dessen Hauptwerk, Prinzipien der Moral und Gesetzgebung (Principles of Morals and Legislation), schon 1789 erschienen ist. Aber Bentham hat das für unsre Zwecke unschätzbare Verdienst grandioser Einseitigkeit. Bei allen übrigen seiner Vorgänger und Nachfolger (namentlich ist hier sein großer Schüler John Stuart Mill zu nennen) muß der utilitarische Gedanke, mag er auch im Mittelpunkt des Systems stehen, erst herauspräpariert und aus anderen Gedankenmassen losgelöst werden. Nicht so bei Bentham. Sein ganzes System ist garnichts anderes als die logisch konsequente Ausarbeitung eines klar und deutlich erfaßten Gedankens. Es läßt sich in allen seinen einzelnen Teilen deutlich überblicken, wie man alle Radien eines Kreises verfolgen kann, wenn man sich in den Mittelpunkt dieses Kreises stellt. Suchen wir uns auf diesen Mittelpunkt zu begeben.

Alle Lebewesen streben nach Lust; von Natur suchen sie Unlust zu vermeiden, Lust sich zu verschaffen.

Das Handeln des Menschen macht hiervon keine Ausnahme. Auch der Fromme, der auf Lust in diesem Leben verzichtet, tut dies nur, um Lust in jenem Leben zu erreichen, denn die Seligkeit wird notwendig als ein Zustand überschwänglicher Lust gedacht. Die einzige Ausnahme von dieser Regel, daß alle Wesen Lust suchen, sind also die wenigen Menschen, die Bentham als Asketen bezeichnet, die nach ihren Angaben den Schmerz der Lust vorziehen. Ihnen gegenüber überläßt sich Bentham ganz seiner satyrischen Laune. Er bemüht sich zu zeigen, daß ihr ganzes Verhalten sinnlos ist, daß es sich nur als Resultat einer eigentümlichen Verbildung der menschlichen Natur begreifen läßt, und daß sie in Wahrheit dem Tollhaus näher stehen als der normalen menschlichen Gesellschaft.

Während es sich aber mit dem Asketen überhaupt nicht streiten läßt, sondern seine Torheit sich selber überlassen bleiben muß, gibt es eine andere Klasse von Menschen, die ebenfalls behaupten, nicht nach Lust zu streben, sondern aus Ehre, Pflicht, Gewissen und dergleichen zu handeln. Der Versuch, diese zu überführen, ist nicht aussichtslos, und Bentham hat diesem Versuch einen erheblichen Teil seiner Arbeit gewidmet. Es gilt zu zeigen, daß alle diese abstrakten Prinzipien, namentlich aber jede Berufung auf moralische Gefühle, wenn man sie analysiert, nichts anderes meinen, als daß der Handelnde Unlust vermeiden oder Lust gewinnen will; daß sie also nichts anderes sind als unvollständige Formen des Utilitarismus, die sich nur nicht auf ihre letzten Prinzipien zurückführen lassen wollen.

Es ist nun zweifellos, daß, rein für sich betrachtet, die stärkste und intensivste Lustempfindung auch die erstrebenswerteste ist. Bentham ist viel zu klar denkend, um

den Ausweg, den spätere Utilitarier gewählt haben, indem sie eine niedrigere und eine höhere Lust unterschieden, für seine Theorie brauchbar zu finden. Ein Rechnen, ein vernünftiges Abwägen kann es nur zwischen qualitativ Gleichartigem geben. Der ganze Versuch einer verstandesmäßigen Abwägung der menschlichen Handlungen muß scheitern, wenn diese Handlungen nicht auf einen gemeinsamen Generalnenner zurückführbar sind. Lebte der Mensch nur in dem Augenblick und für den Augenblick, so würde er zweifellos vernünftig handeln, wenn er die jedesmal größte Lustempfindung für sich durch sein Handeln zu erringen trachtete. Aber durch diese Voraussetzung eines Augenblicksmenschen ist den wirklichen Verhältnissen nicht Rechnung getragen. Das menschliche Leben weist eine Reihe von Handlungen, Gefühlen und Empfindungen auf, und es zeigt sich, daß nach den Gesetzen fester Assoziation jeder geistige Akt wiederum seine unausbleiblichen Folgen hat, die sich ihrerseits nach Lust und Unlust bestimmen und werten lassen. Fernerhin aber hat nicht jede Lust weitere Lustfolgen, sondern eine ganze Anzahl zeigt sich notwendig mit Unlustfolgen verbunden, und ebenso können unzweifelhaft Unlustgefühle als die sicheren Vorboten reicher Lustquanten sich ausweisen. Diese Tatsachen machen eine Wissenschaft der Moral notwendig und nützlich. Nur derjenige, der die Lustquanten gegenüber den Unlustquanten richtig abzuschätzen weiß, der auf kleine Lustquanten zu Gunsten größerer zu verzichten gelernt hat, ja, der bereit ist, Unlust auf sich zu nehmen, um größere Lust dafür zu erringen, kann auf den Namen eines tugendhaften Menschen Anspruch machen und kann darauf hoffen, sein Glück nicht dem Zufall, sondern der eigenen Klugheit und Tätigkeit zu verdanken. Damit wird die

Ethik, obwohl durchaus auf Lust- und Unlustgefühlen basiert, eine streng rationale Wissenschaft. Jedes einzelne dieser Gefühle kann mit einer bestimmten Zahl in Rechnung gesetzt werden, und es handelt sich nur um die Aufstellung der Kredit- und Debetposten von Lust und Unlust und den Vergleich ihrer gegenseitigen Summen miteinander, um zu entscheiden, ob eine Handlung tugendhaft oder lasterhaft ist, zu geschehen hat oder unterbleiben soll.

Die Gesichtspunkte, die für diese Abschätzung in Betracht kommen, sind die Intensität, die Sicherheit, die Dauer, die Schnelligkeit, die Fruchtbarkeit und die Reinheit der Lust- und Unlustgefühle, und wir wollen nun sehen, wie Bentham nach diesen Gesichtspunkten zu entscheiden unternimmt, ob die Trunkenheit ein Laster, ob sie eine Tugend sei. An Intensität ist die Trunkenheit entschieden hochgradig lustbringend, die Sicherheit ihres Eintritts ist gleichfalls sehr hoch anzuschlagen, ebenso die Schnelligkeit dieses Eintretens. Dieses alles sind erhebliche Kreditposten, und wenn sie allein in Betracht kämen, wäre der Trunkenbold der Kluge und Tugendhafte, der Mäßige der Lasterhafte und Tor —, aber sie kommen nicht allein in Betracht. Schon die Dauer der Trunkenheit ist eine äußerst geringe, weil niemand in diesem Zustand mit Bewußtsein längere Zeit verharren kann, und noch schlimmer gestaltet sich die Rechnung bei den beiden letzten Posten. Die Lust der Trunkenheit bringt nicht nur keine weitere Lust hervor, sondern Übelbefinden am nächsten Tage, Unfähigkeit zur Arbeit, Armut, üble Nachrede, Strafen für begangene Exzesse, und ebenso ist ihre Reinheit äußerst zweifelhaft, oder vielmehr, sie ist als unrein zu betrachten, weil jene Unlustquanten

notwendigerweise mit ihrem Zustand selber verknüpft sind. Jeder verständige Mensch, der sich einmal diese Rechnung ganz klar gemacht hat, wird sich also hüten, sich in diesen Zustand zu versetzen —, nicht aus einer abstrakten Liebe zur Mäßigkeit, sondern weil er klar einsehen muß, daß er selber seine Rechnung sonst nicht findet. Dies gibt aber auch den richtigen Standpunkt zur Beurteilung der Menschen, die sich sogenannten Lastern ergeben: Es sind nicht schlechte Menschen, sondern schlechte Rechner; sie wollen genau dasselbe, was der sogenannte Tugendhafte will, und was alle Lebewesen überhaupt wollen, nämlich glücklich werden. Ihr Fehler ist, daß sie die dazu nötigen Rechnungen gar nicht oder nur unvollkommen vollziehen.

Ferner folgt aber daraus, daß kein Verzicht auf Lust als ein Definitivum angesehen werden darf. Wer auf Lust verzichtet, ohne die Vermeidung eines größeren Unlustquantums oder die Erreichung eines größeren Lustquantums in sicherer Aussicht zu haben, ist kein tugendhafter Mensch, sondern ein Narr. Bentham läßt über diese seine Meinung gar keinen Zweifel. „Das verabscheuungswürdigste Vergnügen, was der gemeinste Verbrecher jemals aus seinen Verbrechen gezogen hat, dürfte nicht verschmäht werden, wenn es für sich allein bliebe. Faktisch aber bleibt es nicht allein, sondern ihm folgt notwendig ein solches Quantum Unlust oder, was auf dasselbe herauskommt, die Chance eines solchen Quantums von Unlust, daß vergleichsweise die Lust ein Nichts wird.“

So kann denn der Moralist beweisen, daß Tugend und Glück, Laster und Unglück Wechselbegriffe sind. Was Hogarth in seiner Bilderfolge „der Faule und der Fleißige“ uns anschaulich macht, Bentham lehrt e

verstehen. Es ist zweifellos, daß, wenn Tugend und Glück einmal auseinandergehen könnten, der Verständige sich dem Glück zuzuwenden hätte, aber eine einfache Überlegung zeigt, daß dieses nie der Fall sein kann.

Bis hierher haben wir den Handelnden nur mit Rücksicht auf ihn selber betrachtet, und diese Betrachtungsweise ist auch der einzige und richtige Ausgangspunkt, um eine wissenschaftliche Moral darauf zu gründen. Nun ist es aber nicht nur mein eigenes Handeln, von welchem der Endzweck meines Lebens, mein eigenes Glück, abhängt, sondern ich finde mich beeinflußt in meinem Wohl und Wehe durch die Handlungen meiner Mitmenschen, die wiederum durch dieses mein Handeln in Mitleidenschaft gezogen werden. Ich muß daher versuchen, durch die Handlungen meiner Mitmenschen in meinem Wohl gefördert oder mindestens in ihm nicht gestört zu werden, und habe dazu nur das eine Mittel, durch mein Handeln ihr Wohl zu fördern und mir dadurch ihr Wohlwollen zu erwerben. Auch dies ist nicht so aufzufassen, als könnte ich jemals mich veranlaßt sehen, definitiv auf ein mir erreichbares Lustquantum zu Gunsten des Wohls irgend eines Mitmenschen zu verzichten. Ein Mensch, der das täte, wäre wie ein Verschwender, der sein Gold mit vollen Händen andern zuschleudert und sich selber ruiniert. Aber dasselbe vollzieht sich hier auf dem Boden der Gesellschaft, was sich früher bei dem Einzelwesen vollzog. Die richtig berechneten Opfer für die Gemeinschaft gehen uns nicht verloren, sie sind wie Sparanlagen, die sich fruchtbringend verzinsen, und auf die wir jederzeit zurückgreifen können. Wenn wir bei einer jeden Handlung „das größte Glück der größten Anzahl Menschen“ im Auge haben, können wir sicher sein, daß auch unser

eigenes Wohl durch diese Handlungen sich als am besten gefördert erweisen wird.

Bevor wir uns die weiteren Anwendungen, die Bentham seiner Theorie gegeben hat, vergegenwärtigen, ist es vielleicht nützlich, auf die Analogie hinzuweisen, welche Benthams Moral in diesen letzten paradoxen Sätzen mit der von Adam Smith begründeten klassischen Nationalökonomie zeigt, eine Analogie, die Bentham nicht müde wird selber hervorzuheben. Adam Smith hatte gezeigt, daß Reichtum eines Volkes nur möglich ist unter der Voraussetzung, daß die einzelnen Mitglieder dieses Volkes lediglich ihren eigenen individuellen Vorteil im Auge haben. Das Gedeihen aller wird gefördert, wenn jeder sein eigenes Gedeihen verfolgt. So ist auch das Glück des Einzelnen Endzweck des Benthamschen Moralisten, aber er weiß, daß er dieses Ziel nur erreichen kann, wenn das Maximum des Wohlseins aller erstrebt wird.

Noch ein anderes Ziel lag Bentham am Herzen, das sich in dem Doppeltitel seines Hauptwerks, Prinzipien der Moral und Gesetzgebung, ausdrückt; es ist die Reform der Gesetzgebung, namentlich des Strafgesetzes, deren Notwendigkeit sich den Engländern des achtzehnten Jahrhunderts in nachdrücklichster Weise aufdrängen mußte. Neben dem großen Reformator der Strafgesetze, Beccaria, hat Bentham einen ebenbürtigen Platz einzunehmen, denn was ihm an dem großen Schwung des Italieners fehlt, das ersetzt er durch eine ungleich gründlichere Sicherung seiner Vorschläge, durch Ableitung seiner Prinzipien aus der Theorie der menschlichen Lust- und Unlustgefühle. Wir müssen daher, um uns volle Klarheit über die Bedeutung der Gedanken Benthams zu verschaffen, auch diesen zweiten Teil seines Systems uns vergegenwärtigen.



Während die Moral lediglich an den Verstand appelliert und den einzelnen über sein Glück aufzuklären trachtet, ihn aber nicht daran hindern kann, diesem seinem eigenen Wohl entgegen zu handeln, scheint der Gesetzgeber und Richter in einer ungleich günstigeren Lage zu sein. Er hat das Wohl des Ganzen im Auge, kann die Maßregeln, die dazu behilflich sind, sich verdeutlichen und kann die Befolgung dieser Maßregeln durch das ganze Arsenal von Strafmitteln, das ihm zu Gebote steht, erzwingen. Aber gerade in dieser großen Machtvollkommenheit liegt eine ebenso große Gefahr, die Gefahr des zuviel Regierens, die Gefahr, überflüssige Strafen auf angebliche Verbrechen zu setzen. Wenn jede Strafe eine Zufügung von Unlust ist, wenn es Naturgesetz für jedes Wesen ist, die Unlust zu fliehen, so muß sich der Gesetzgeber auf das Gewissenhafteste hüten, irgend einem Wesen irgend welche unnütze Unlust zuzufügen, und dies nach einer doppelten Richtung hin: Wenn sein Zweck das Wohl der menschlichen Gesellschaft ist, so dürfen keine Handlungen unter Strafe gestellt werden, mit deren Ausübung das Wohl dieser Gesellschaft vereinbar ist. Namentlich dürfen alle diejenigen Handlungen, die lediglich das handelnde Individuum selber schädigen, ohne ihre üblen Folgen weiter zu verbreiten, nicht unter Strafe gestellt werden. Das Moment der Fruchtbarkeit ist für den Gesetzgeber das Ausschlaggebende. Daher ist der aufgeklärte Despotismus, der andauernd wenn auch in bester Absicht regiert, eine ganz verderbliche Form der Regierung. Er fügt dauernd Unlustquanten zu, die ebensogut hätten unterbleiben können. Die einzige Aufgabe des Staates ist, Leben und Eigentum seiner Bürger zu schützen, denn das Leben ist der Träger, das Eigentum das vor-

nehmste Mittel zur Glückseligkeit. Er darf nur das Minimum von Strafe verhängen, dessen Zufügung genügt, um ein Motiv gegen die Verletzung von Leben und Eigentum in der Rechnung der zu solchen Ausschreitungen Geneigten zu bilden. Daher ist es aber ganz verwerflich, auf denselben äußeren Tatbestand in jedem einzelnen Fall dieselbe Strafe zu setzen. Die Strafe soll abschrecken, sie ist ein notwendiges Übel, sie wird aber ein überflüssiges Übel, wenn mehr Unlust zugefügt wird, als es der vorliegende Fall erfordert. Eine Frau wird leichter abgeschreckt als ein Mann, ein jugendlicher Verbrecher leichter als ein verhärteter, ein Gelegenheitsverbrecher leichter als ein gewohnheitsmäßiger. Mit erstaunlicher psychologischer Feinheit weiß Bentham eine so stattliche Reihe von notwendigen Beurteilungsmomenten zu entwickeln, daß jedem Verbrecher eine individuelle Beurteilung seines individuellen Falles gesichert erscheinen kann. Damit hat sich der Ring der Betrachtungen Benthams geschlossen, der Moralist suchte nach seinem eigenen individuellen Glück, und er fand, daß sich dieses nicht realisieren ließe, ohne „das größte Glück der größten Zahl" zu wollen. Der Gesetzgeber geht auf das Wohl des Ganzen aus, und er findet, daß dies nicht zu erreichen ist ohne individuellstes Eingehen auf das Wohl des Einzelnen.

Bei der Kritik eines so festgeschlossenen Gedankengebäudes muß von der Grundlage angefangen werden, und diese besteht in der von Bentham behaupteten Möglichkeit, Lust- und Unlustempfindungen gegeneinander abzuwägen. Es ist zweifellos, daß dies dauernd geschieht, und daraus leitete Bentham die Berechtigung seines Verfahrens her. Es ist aber fraglich, ob dies in so exakter Weise geschehen kann, daß diese Schätzungen



auf wissenschaftlichen Wert Anspruch zu machen vermögen, was nach Bentham der Fall sein soll. Wieviel Unlust Zahnschmerz wiegt die Lust eines guten Gewissens auf? Noch verwickelter gestaltet sich die Berechnung, wenn die vollständige Tafel der Gesichtspunkte in Rücksicht gezogen wird. Es ist hier lediglich Sache individueller Willkür, wie hoch die einzelnen Posten in Anschlag gebracht werden sollen. Wenn der Trunkenbold in dem vorher angegebenen Beispiel die positiven Faktoren in seiner Rechnung nach seiner individuellen Schätzung so hoch ansetzt, daß sie die negativen überwiegen, so hat er nicht nur das Recht, sondern nach Bentham sogar die Pflicht, der üblen Nachrede, die sich aus seinem Handeln für ihn ergibt, seine bessere Überzeugung entgegen zu stellen, wie denn auch Bentham ausdrücklich darauf hinweist, daß man sich durch die sozialen Nachteile, die dem Duellgegner erwachsen, nicht verleiten lassen dürfe, die unvernünftige Sitte des Duells mitzumachen. Ebenso scheint Bentham sich auf dem Gebiet der Moral nicht das vergegenwärtigt zu haben, was er auf dem Gebiet der Gesetzgebung so eindringlich einschärft, daß nämlich jede Handlung einen individuellen Akt darstellt und individuell beurteilt sein will. Mag es sein, daß in den meisten Fällen Mordtaten entdeckt und bestraft werden, obwohl ein Kenner wie Vidal, der Chef der Pariser Polizei, behauptet, daß drei Viertel aller Mordtaten unentdeckt bleiben. Aber selbst wenn dies nicht der Fall wäre und die Sache sich so verhielte, wie Bentham annimmt, so kann es sich doch ereignen, daß ich mich in der Lage finde, einen ganz bestimmten individuellen Mord, der mir großes Vergnügen gewährt, ohne die geringste Möglichkeit einer Entdeckung auszuüben. Dann fällt auch, wofern ich

ein „sittlicher“, d. h. richtig rechnender Mensch bin, die Angst vor Entdeckung fort, und zwingt mich nicht alsdann gerade der Benthamsche Kalkül dazu, die Handlung zu begehen? Es kommt dazu, daß Bentham eine Unmöglichkeit fordert, wenn er will, daß die Folgen einer Handlung mit in Rücksicht gezogen werden sollen. Streng genommen hat jede Handlung Folgen, die ins Unendliche gehen. Wir werden darauf noch später zurückzukommen haben, da die volle Schwierigkeit dieses Punktes erst zu Tage tritt, wenn die Handlung in Bezug auf die Allgemeinheit gewertet wird. Nämlich gerade hier, wenn zunächst der vorläufige Verzicht auf eigene Lustquanten zu Gunsten des Wohles anderer gefordert wird, machen sich die schwersten Bedenken geltend. Ist es denn wirklich so gewiß, daß ich sicher bin, selbst bei wohlüberlegten Opfern eine erträgliche Verzinsung des aufgeopferten Lustquantums erwarten zu können? Gibt es nicht auch in der moralischen Welt wie im wirtschaftlichen Leben Fälle genug, wo nicht nur die Zinsen, sondern auch das eingezahlte Kapital verloren gehen? Es mag sein, daß in geordneten Zeiten solche Fälle seltener vorkommen, aber wer kann für die Fortdauer solcher geordneten Zeiten bürgen? Vielleicht wird gerade der kluge Rechner, auf alle Handlungen des Wohlwollens verzichtend, am besten dabei seine Rechnung finden, wenn er alle erreichten Lustquanten so vollständig und rücksichtslos wie möglich für seine eigene Person fruktifiziert, ohne sich auf das umständliche Ausgleichsverfahren der Gesellschaft einzulassen. Er wird vielleicht zu diesem Resultat noch durch eine weitere Überlegung gedrängt werden. Was mir Lust bringt, weiß ich, daher kann ich nur das als Lust anerkennen, was m i r Lust bringt. Es muß deshalb die Gesellschaft, um mich für die auf-



geopferten Lustquanten zu entschädigen, mich in meiner Münze bezahlen. Je mehr nun meine Begriffe von Lust und Unlust von den landläufigen abweichen — und sie werden dies mit umso größerer Sicherheit tun, je individueller ich meine Lebensführung gestalte —, desto weniger wird die Gesellschaft in der Lage sein — auch den besten Willen vorausgesetzt —, mein berechtigtes Verlangen nach pünktlicher Rückzahlung zu erfüllen. Gerade der eigenartige Mensch wird also dauernd genötigt sein, auf für ihn wirkliche Lustquanten zu verzichten, um dann in einer Münze bezahlt zu werden, die vielleicht allgemeinen Kurswert hat, für sein eigenes Wohl aber nichts bedeutet. Aber selbst wenn man von solchen Ausnahmefällen absehen wollte, welches Mittel gibt es, um die für Benthams Zweck unumgängliche allgemein anerkannte Tarifierung der Lust- und Unlustwerte festzusetzen? Das heute allgemein beliebte Mittel der Abstimmung müßte auch Frauen und Kinder umfassen, und da die Lust allgemeines Lebensprinzip aller Lebewesen ist, so läßt sich schwer einsehen, weshalb die Tiere nicht mit berücksichtigt werden sollen, wie denn ja auch Bentham ernste Untersuchungen über unsere ethische Berechtigung, Tiere zu schlachten, angestellt hat. Schon die Aufstellung dieses Programms zeigt aber seine Unausführbarkeit, und schließlich bleibt doch einem jeden Individuum, das ja eben für sein eigenes Glück sorgen muß, das Recht unbenommen, auch die auf breitester Grundlage hergestellte objektive Skala als für die eigenen Verhältnisse nicht verbindlich abzulehnen.

Die schwersten Bedenken aber richten sich gegen die Forderung, eine jede Handlung müsse, um sittlich zu sein, das größte Glück der größten Anzahl bezwecken. Es können hier offenbar nicht unter dem Wort Anzahl

diejenigen Menschen gemeint sein, die unmittelbar von einer Handlung betroffen werden. Es muß auch die ganze Reihe der Veränderungen erwogen werden, die durch eine Handlung im Lauf der Zeiten hervorgebracht werden kann. Daß dies Benthams Meinung ist, erhellt aus einer gelegentlichen Betrachtung über den Wert der Erfindung der Buchdruckerkunst, die Bentham anstellt. Er will nicht leugnen, daß durch diese Erfindung einige Abschreiber in Not geraten seien, aber er verweist auf die vielen Menschen, die heute dieser Erfindung sicheres Brot und Auskommen verdanken, auf den Genuß, den heute Millionen von Menschen, die in gleicher Lebenslage früher kaum jemals ein geschriebenes Blatt zur Hand hätten nehmen können, durch das Lesen gedruckter Bücher und Zeitungen in ihrem Leben vorfinden, und er weist mit Recht darauf hin, daß bei einer jeden großen und Epoche machenden Erfindung Ähnliches bemerkt werden kann. Es hindert aber auch nichts, die Betrachtung etwas weiter auszudehnen. Kurfürst Friedrich II. von Hessen-Kassel verkaufte einen Teil seines Heeres gegen hohe Subsidien an England zum Krieg in Amerika — zweifellos ein erhebliches Unlustquantum: die Verkauften gingen ungern, viele Tränen wurden ihnen nachgeweint, sie kamen zum großen Teil im Kriege um und erregten bis dahin bei den Amerikanern starke Unlustgefühle. Damit ist aber auch die Unlustbilanz erschöpft; die Handlung hatte in dieser Beziehung sehr wenig „Fruchtbarkeit". Für einen Teil des erhaltenen Geldes wurden eine erhebliche Menge von Kunstwerken angeschafft, die noch heute die Kasseler Gallerie zu einer der schönsten Europas machen, und daran freuen sich nun Jahr für Jahr Tausende von Menschen, das Quantum von Lust

steigt, das von Unlust wird nicht mehr vermehrt. So wäre es denn möglich, daß mit dem Eintreten eines bestimmten entzückten Besuchers die große Schuld ausgeglichen wäre, die Handlung von einer schlechten zum Wert einer guten umschlüge, und gegenüber dem Entzücken immer neuer Besucher das Leid der armen toten Soldaten ebensowenig in Betracht käme, wie die Hungerqualen der armen Abschreiber gegenüber dem Genuß des befriedigten modernen Zeitungslesers.

Noch auf einen letzten Punkt muß eingegangen werden, weil er in enger Beziehung steht zu dem Bestreben Benthams und seiner Schüler, die Moral ganz auf sich selber zu stellen, sie lediglich als Tatsachenwissenschaft zu gestalten und sie von allen Beziehungen zu Theologie und Metaphysik loszulösen. Daß dies durchaus gelungen sei, kann nicht behauptet werden. Schon in der Voraussetzung, daß die Gesellschaft immer in der Lage ist, die Opfer des einzelnen in Lustquanten zu verzinsen und zurückzuzahlen, mußten wir einen erheblichen Optimismus erblicken. Noch stärker tritt aber dieser Optimismus in der Begründung des ganzen Systems hervor. Der Lebenszweck erscheint in die Erreichung von Lust und die Vermeidung von Unlust gelegt, das Leben des Tugendhaften, richtig Rechnenden, ergibt den stärksten Überschuß; aber die Frage wird kaum aufgeworfen, ob denn überhaupt ein derartiger Überschuß für das Lebewesen zu erringen möglich sei. Wie im Altertum Hegesias der Lustlehre Aristipps zwar beipflichten konnte, jedoch zugleich zu zeigen versuchte, daß jedes Lebewesen allerdings nach Lust strebe, aber diesem Streben mit derselben Notwendigkeit jede Befriedigung versagt und deshalb der Tod dem Leben vorzuziehen sei, ebenso müßte auch der moderne

Utilitarier zunächst in eine Abrechnung über die im Leben wahrscheinlichen Lust- und Unlustquanten sich einlassen, und erst, wenn diese Berechnung ein positives Fazit ergäbe, seinen Schülern die Fortsetzung des Lebens anraten. Diese Rechnung muß nun aus naheliegenden Gründen unterbleiben. Wenn es schon unmöglich ist, zwei einzelne Lust- oder Unlustquanten gegen einander quantitativ abzurechnen, so muß einem ganzen Leben gegenüber, zumal einem solchen, das erst gelebt werden soll, auch dem Beherztesten der Mut sinken.

Ob man mit Bentham das Glück für erreichbar oder mit Schopenhauer seine Erreichung für unmöglich erklären will, ist im Grunde Glaubenssache, denn es braucht kaum erwähnt zu werden, daß auch der Pessimist niemals einen zahlenmäßigen Nachweis seiner Behauptungen hat erbringen können. Dann ist aber auch die Verachtung, mit welcher der Utilitarier auf die Metaphysiker aller Arten und Gattungen herabzuschauen pflegt, nicht berechtigt. Die Metaphysik, die seiner Lehre zu Grunde liegt, ist die Metaphysik des gesunden Menschenverstandes, aber mit ihr steht und fällt sein eigenes System.

ZWEITER VORTRAG.

Fast alle die Einwürfe, die wir dem Utilitarismus entgegen zu halten genötigt waren, sind ihm bei und nach seinem Auftreten gemacht worden, aber namentlich war es einer, der mit aller Kraft geltend gemacht wurde, und der, da er sich durchaus auf Tatsachen stützen konnte, einen großen Eindruck hervorzurufen nicht verfehlte. Der Utilitarismus hatte ein Hauptgewicht auf den ethischen Kalkül gelegt: die Berechnung der Lust- und Unlustfolgen einer Handlung. Erst das Resultat dieser Berechnung sollte die Entscheidung darüber bringen, ob die Handlung zu vollziehen oder zu unterlassen sei. Tatsächlich aber wird diese Rechnung von uns fast niemals angestellt. Sollten wir warten, ehe wir einem Ertrinkenden nachspringen, bis wir nach Bentham'schem Rezept die Bilanz von Lust- und Unlustfolgen, die unsere Handlung mit sich führen würde, aufgestellt haben, so dürfte die Hilfe in den meisten Fällen wohl zu spät kommen. In Wahrheit brauchen wir diese Überlegung gar nicht, wir haben eine Stimme in uns, die mächtiger spricht, als das Resultat einer jeden Lust- und Unlustbilanz, es ist die Stimme des Gewissens, und ihr gehorchen wir ohne weiteres Fragen, sicher, daß sie uns den richtigen Weg sagen wird. Wenn solchen Einwürfen gegenüber die Utilitarier alten Schlages darauf

hinwiesen, daß es dem tugendhaften Menschen schlecht anstehe, sich von einem blinden Instinkt leiten zu lassen, daß dieses vielleicht für ungebildete und rohe Menschen passend wäre, der Gebildete aber aus Überlegungen seine Entschlüsse vor sich und anderen begründen müsse, so konnten die Gegner mit dem lästigen Hinweis darauf erwidern, daß der allgemeine Sprachgebrauch als einen guten Menschen gerade denjenigen zu bezeichnen pflege, der ohne weitere Überlegung der Stimme seines Gewissens folge.

Da war es denn von der äußersten Wichtigkeit, daß gegenüber seinen Gegnern, die meistens den theologischen Kreisen angehörten, der Utilitarismus einen mächtigen Bundesgenossen in einer naturwissenschaftlichen Theorie erhielt, die bald ihren Siegeszug durch ganz Europa antreten sollte. Es war die Lehre Darwins, die sich mit dem von Herbert Spencer vertretenen Evolutionismus zu einer mächtigen Gedankenströmung vereinigte, und ihren Wirkungen auf ethischem Gebiet haben wir uns nunmehr zuzuwenden. Es war nicht Darwins Plan, eine Ethik zu schreiben, aber seine gelegentlichen Ausführungen, namentlich über die Frage nach der Entstehung des Gewissens, haben so mächtig auf die ethischen Theorien eingewirkt, daß wir von ihnen eine kurze Darstellung geben müssen.

Darwin führt aus, daß von einem Konflikt der Neigungen, welche die Vorbedingung zur Entstehung eines Gewissens ist, man nicht nur beim Menschen sprechen könne, sondern daß schon die Tierwelt, namentlich in ihren höhern Formen, Erscheinungen genug böte, die wir beim Menschen zweifellos als ethische werten müßten. Eine Herde von Pavianen wird von Jägern mit Hunden überfallen; sie ziehen sich geschlossen, die alten

Männchen als Nachhut, zurück. Ein junges Tier wird abgeschnitten und rettet sich auf einen Felsblock, wo es von den Hunden umstellt, klägliche Schreie ausstößt. Eins der alten Männchen kehrt um, schlägt sich durch die Hunde durch, ladet das junge Tier auf und tritt seinen Rückweg durch die Schar der Hunde hindurch an. Zweifellos würden wir eine analoge Tat bei Menschen als sittlich bezeichnen müssen. In den meisten Fällen dieser Art treten Instinkte, welche die Wohlfahrt des Individuums zum Endzweck haben, gegen solche in Streit, welche sich auf das Wohl der Gemeinschaft oder Gattung richten. Dies wird deutlich in häufig zu beobachtenden Fällen, wo Zugvögel noch spät im Jahr eine zweite Brut im Nest haben. Dann wird die Mutterschwalbe vom Wandertriebe erfaßt, sie verläßt ihre unflüggen Jungen, bis die Mutterliebe wieder mächtig in ihr wird, sie zum Nest zurücktreibt, und so mehrere Male, bis endlich der Wandertrieb überwiegt, und sie endgiltig ihr Nest verläßt, womit die hilflosen Jungen dem Tode preisgegeben sind. Gewiß würde die Schwalbe in Afrika, nachdem ihr Wandertrieb befriedigt ist, wenn sie eine Erinnerung an das Frühere bewahrte, genau das beim Andenken an ihre Jungen empfinden, was wir Menschen als Gewissensbisse bezeichnen. Schon bei Darwin also finden wir den Gedanken, daß das Gewissen die Stimme des sozialen Verbandes in uns ist, welche die Interessen der Gesamtheit dem Egoismus gegenüber zu vertreten die Aufgabe hat. Ebenso deutlich ist seine Ansicht, daß diese sozialen Instinkte als solche, die sich eminent förderlich im Kampf ums Dasein erweisen, in demselben Sinne durch Vererbung in dem einzelnen Individuum angelegt sind, wie dies bei den-

jenigen tierischen Instinkten zweifellos der Fall ist, die der eigenen Erhaltung dienen.

Es war die Aufgabe Herbert Spencers, durch die Einfügung dieser darwinistischen Gedanken in sein System des Evolutionismus auch für die Ethik eine neue systematische Grundlage zu gewinnen, die wir heute trotz aller nötig gewordenen Modifikationen wohl als die herrschende betrachten können. Der ältere Utilitarismus Benthamscher Observanz ist fast durchaus in diese größeren und weiteren Gedankenzusammenhänge aufgenommen worden. Ihnen müssen wir daher unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Während bei Bentham das Streben nach Lust und die Vermeidung von Unlust die letzte Tatsache war, auf welche die Ethik gestützt wurde, ist bei Herbert Spencer der Umkreis erheblich erweitert. Die Lust ist nur deshalb wertvoll, weil sie als Zeichen der Lebensförderung, der Daseinsbehauptung betrachtet werden kann, die Unlust nur deshalb schädlich, weil sie als ein Zeichen der Herabminderung der Lebensenergie, als eine Beeinträchtigung im Kampf ums Dasein angesehen werden kann. Seine Existenz zu behaupten, suum esse conservare, ist für Herbert Spencer, wie freilich in ganz anderm Sinne für Spinoza, das letzte Streben aller Wesen, und zwar nicht nur der Lebewesen.

Dies Gesetz hat eine weit über den Bereich des Organischen hinausgreifende Gültigkeit, es ist geradezu kosmisches Prinzip. So sehen wir schon bei den anorganischen Stoffen eine Neigung, möglichst dauerhafte schwer lösliche Verbindungen einzugehen, so sehen wir jedes Lebewesen sich mit äußerster Zähigkeit gegen eine Herabminderung oder gar Auflösung seiner Existenz wehren. Es muß also dieses Prinzip der Erhaltung im

Kampf ums Dasein auch die zureichende Erklärung für alle Erscheinungen des ethischen Lebens sein. Selbst wenn es einmal Lebewesen gegeben haben sollte, die Unlust mehr als Lust, Nichtexistenz mehr als Existenz erstrebt hätten, so würden sie gerade infolge dieses Strebens längst untergegangen sein, sie würden nicht Gelegenheit gefunden haben, diese ihre perversen Instinkte auf ihre Nachkommen zu übertragen; ihre Torheit würde mit ihrem Leben ein Ende erreicht haben. Um seine Existenz zu erhalten, muß jedes Lebewesen versuchen, die Schädigungen, die ihm von außen her drohen, abzuwenden, die vorteilhaften Chancen, die ihm die Außenwelt bietet, wahrzunehmen. Dieses können primitiv organisierte Wesen nur in höchst unvollkommener Weise. Sie können nur auf wenige von außen herkommende Reize reagieren, und diese Reaktion ist meist so wenig geeignet, irgend welche bevorstehende Gefahr abzuwehren, daß die Existenz dieser Organismen dauernd im allerhöchsten Grade als bedroht erscheint. Jede kleinste Modifikation ihrer Umgebung besiegelt ihren Untergang. Je höher wir in der Skala der Lebewesen steigen, einen desto größeren Apparat sehen wir aufgeboten, um Gefahren zu vermeiden, Vorteile aufzufinden. Die Tiere, die sich bewegen können, beherrschen in gewissem Sinn den ganzen Umkreis, den sie zu erreichen vermögen; wenn an einem Punkt die Lebensverhältnisse schwieriger werden, so können sie tausend andere aufsuchen; ihr ganzes Leben steht auf einer viel sicherern Basis als dasjenige der Pflanzen oder niedrigeren Organismen. Vollends der Mensch ist mit einer solchen Summe von Fähigkeiten und Fertigkeiten ausgerüstet, daß er in vielen Fällen sich nicht mehr seiner Umgebung anzupassen braucht, sondern diese Umgebung so herrichten

kann, wie er es für seine Lebensgestaltung als am zweckdienlichsten hält. Er hat dies Resultat erreicht durch eine immer fortgehende Differenzierung seiner Anlagen und Fähigkeiten, seiner Organe und Tätigkeiten. Und wie er auf diesem Wege zu diesen Resultaten gekommen ist, so kann er weitere Resultate aus der weiteren Ausbildung dieser Fähigkeit erhoffen. Der erste Imperativ daher, den die evolutionistische Ethik an den Menschen richtet, heißt: Differenziere dich.

Neben dieses erste Mittel, das eigene Leben zu erhalten, tritt aber noch ein zweites, in seinen Resultaten womöglich noch wichtigeres: die Assoziation. Von der einfachsten Gesellschaftsform, dem Polypenstaat, aufsteigend durch die unendlich reichhaltigen Formen der Vergesellschaftung bei den Tieren bis zu den menschlichen Verbänden finden wir ein immer kunstreicheres Gewebe von Vorrichtungen und Sitten, um den Kampf ums Dasein mit vereinten Kräften zu bestehen. Was dem einzelnen nicht möglich war, gelingt den vielen, und wenn selbst der einzelne im Kampf für die Gemeinschaft untergehen sollte, so ist doch diejenige Gesellschaft, die solche opfermütigen Individuen unter sich zählt, im Vorteil gegenüber der andern, die einen solchen Opfermut nicht aufzuweisen vermag; der endliche Erfolg wird sicher ihr zufallen.

Wie aber war es möglich, daß sich überhaupt derartige über das Individuum hinausweisende Willenshandlungen ausbildeten, wo doch der Selbsterhaltungstrieb einer derartigen Entwickelung den stärksten Riegel vorzuschieben scheint? Es ist richtig, daß alle sozialen Verbände ursprünglich aus dem Schutzbedürfnis des einzelnen hervorgegangen sind und nur zu diesem Zweck aufrecht erhalten wurden. Sie sind ursprünglich nichts



als Mittel im Kampf ums Dasein gewesen. Aber wir können es im täglichen Leben dauernd beobachten, daß solche Mittel eine starke Tendenz haben, Selbstzweck zu werden. Der Geizige sammelt zuerst Geld, um reich zu werden, und lebt später in frei gewählter äußerster Armut, um nicht genötigt zu sein, es auszugeben. So mußte auch die dauernde Gewöhnung, in sozialen Verbänden zusammen zu leben, allmählich eine Wertschätzung dieser Verbände um ihrer selbst willen erzeugen, und da aus dieser Wertschätzung Handlungen hervorgingen, die vor allem den Verband gegen äußere Feinde sicher stellten, die Liebe und Bewunderung der Verbandsgenossen in hohem Grade entzündeten, so wurden diese Eigenschaften ihren Besitzern wiederum zum Vorteil, sie brachten ihnen Ansehen, Glanz und Herrschaft und ermöglichten es ihnen, ihre Eigenschaften auf eine zahlreiche Nachkommenschaft zu übertragen. Je mehr also der Egoismus zurückgedrängt wird, je mehr der Altruismus, unter welchem wenig wohlklingenden Namen Herbert Spencer diese Tendenzen zusammenfaßt, an Spielraum gewinnt, desto fester wird das Gefüge der Gesellschaft, desto widerstandsfähiger wird sie nach außen, desto mehr ist das Leben jedes ihrer Mitglieder gesichert.

Ein Gang durch die Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geschlechtes liefert wertvolle Bestätigungen dieser Ansicht. Ursprünglich werden nur diejenigen Eigenschaften als Tugenden gewertet, die einer kleinen Gemeinschaft, die im beständigen Kampf gegen Tiere und feindliche Nachbarn lebt, von Nutzen sein können. Vor allem ist es die Tapferkeit, welche die Feinde abwehrt, die Geschicklichkeit, welche reichliche Beute von Jagdtieren für die Gemeinschaft liefert, die Ver-

schlagenheit, welche den Feind in Hinterhalt lockt und den eigenen Stamm rettet, und sonstige Eigenschaften dieser Art, die allein gewertet werden und am höchsten im Preise stehen. Ein tüchtiger Krieger mag außerdem vornehmen und lassen, was er will, seine Stammesgenossen, die vielleicht am meisten unter seiner Brutalität leiden, werden nie vergessen, daß sie dieser Brutalität häufig ihre Rettung verdankten. Alle diejenigen Eigenschaften aber, die lediglich das Verhalten des Individuums sich selbst gegenüber betreffen, werden überhaupt nicht als Tugenden gewertet, weil ihr Vorteil für die Gemeinschaft nicht ersichtlich ist. Es ist dieses der primitive Zustand, durch den jegliche Gesellschaft hindurch gehen muß, die egoistischen Motive überwiegen noch bei weitem, aber rohe und kräftige Schößlinge zeigen doch schon den Beginn einer weiteren Entwickelung an.

In dem zweiten Stadium, das nicht ganz glücklich als das militärische bezeichnet wird, finden wir dieselben Grundverhältnisse aber bereits in einem erheblich fortgeschritteneren Stadium. An Stelle der kleinen gesellschaftlichen Einheiten sind die großen Verbände getreten, die wir als Nationen und Völker kennen, und die nun in sich ein erheblich vielgestaltigeres soziales Leben entwickeln können, als es jene einfachen Organismen zu tun imstande waren. Aber im Verhältnis zueinander stehen diese großen Verbände noch im wesentlichen auf demselben Standpunkt, wie wir dies in dem wechselseitigen Verhältnis der kleinen Horden zu beobachten Gelegenheit hatten. Bis an die Zähne bewaffnet, von den früheren Instinkten der Blutgier und der Vergewaltigung getrieben, erblicken sie meistens ineinander noch lediglich den Feind und benutzen eine jede Gelegenheit, die Nachbarn mit Krieg

zu überziehen, wobei sie dann freilich selbst im Fall eines Sieges keinen Vorteil haben, sondern lediglich zur Verherrlichung ihrer Führer, die sie in den Krieg getrieben, das leidende Material abgeben müssen. Diese Führer zeigen dieselben Vorzüge, welche die tapfern Krieger der ersten Periode auszeichneten, aber es bildet sich in diesen Zeiten als notwendiges Produkt der bestehenden Verhältnisse eine Klasse von Gefühlen aus, die man nicht mehr als rein egoistische bezeichnen kann, und die doch auch nicht die Kennzeichen rein altruistischer aufweisen und daher als „ego-altruistische", schicklich zu bezeichnen sind. Schon Montesquieu hatte darauf hingewiesen, daß die Ehre das Prinzip der Monarchien ist; der Evolutionismus hat diesen Hinweis zum System erweitert. Man kann nicht sagen, daß der Ehr- und Ruhmliebende reiner Egoist ist, denn seine Handlungen gehen auf das Wohl des Ganzen, man kann ihn aber auch nicht als Altruisten bezeichnen, denn er würde diese Handlungen nicht ausüben, wenn sie ihm keine Ehre oder keinen Ruhm einbrächten. Wohl aber dient die Verallgemeinerung des Ehrbegriffes dazu, die soziale Erscheinung auszubilden, die man als Gewissen bezeichnet. Allmählich wird diese beurteilende Stimme so stark, daß sie sich auch hörbar macht, selbst wenn keine konkreten Zeugen der eigenen Handlung vorhanden sind. Der Ehrliebende scheut sich, Handlungen zu begehen, die ihn in der Meinung der Mitglieder seiner Gemeinschaft herabsetzen würden, auch wenn er die Sicherheit hat, daß niemand diese Handlungen jemals erfahren wird.

Inzwischen entstehen aber Beziehungen anderer Art als die feindseligen, die früher die Regel bildeten, zwischen den einzelnen Völkern. Während ursprünglich

das Wort hostis unterschiedslos Fremder und Feind bezeichnete, lernt man jetzt zwischen diesen Bedeutungen zu unterscheiden. Vom verfolgten Feinde steigt der Angehörige des anderen Volkes zum geduldeten Fremdling, zum geachteten Gastfreund, zum geehrten Geschäftsfreund herauf. Und diese letzte Beziehung, wenn auch dem Anschein nach prosaischer, ist für den ethischen Fortschritt der Menschheit die wichtigere. Denn hier ist das Moment persönlicher Bekanntschaft nicht mehr notwendig. Die Wirkungssphären des Individuums erstrecken sich weit hinaus über den doch nur immer engen Kreis derjenigen, mit denen es in persönliche Berührung treten kann. Es bilden sich Bande rein geistiger Zusammengehörigkeit zwischen Menschen, die einander nie mit Augen gesehen, und deren ganze Existenz doch in letzter Instanz auf dem festen persönlichen Vertrauen beruht, das sie zueinander haben. Jeder Warenballen, der über die Grenze geht, jeder Geschäftsbrief oder Wechsel, der an einen Ausländer gerichtet wird, bedeutet einen Faden, an dem wir uns herüber tasten aus dem vergangenen militärischen Zeitalter in das zukünftige, das kommerzielle, welches ebenso notwendig ein Zeitalter des Friedens sein wird, wie das vergangene und zum Teil noch gegenwärtige ein Zeitalter des Krieges war und sein mußte. Denn während die tonangebenden Klassen früherer Zeit ihren Vorteil und die volle Ausübung ihrer Tugenden nur im Kriege finden konnten, bricht sich jetzt die klare Erkenntnis Bahn, daß es keinen Krieg gibt, der auf die Dauer nicht auch den Sieger schädigt, daß die Beraubung der Fremden nicht nur ein Unrecht gegen diese, sondern eine Torheit gegenüber dem eigenen Wohl ist. Es fallen alle Schranken innerhalb des eigenen Volkes,



welche die Ehrbegriffe einer früheren Zeit gezogen hatte, nach welchen nur den Angehörigen der Kriegerkasten bestimmte Vorrechte zugänglich waren. Jedem Menschen ist nach der Maßgabe seiner Fähigkeiten jedes Ziel zu erreichen möglich, denn dies Reich des Friedens ist das Gegenteil eines Zustandes der Stagnation. Gerade jetzt, wo die besten Kräfte nicht mehr dazu verwendet zu werden brauchen, den Menschen gegen andere Menschen zu verteidigen, kann die große Arbeit des Menschengeschlechtes in Angriff genommen werden, die gemeinsame Sicherung der Stätte ihrer Existenz, der Erde, gegen die Widerstände und Hemmnisse, welche die Natur entgegenstellt, zu schützen. Jeder Schritt, den der einzelne in dieser Richtung tut, kommt der Gesamtheit zu gute, der Zustand der Coincidenz des Einzelwohls mit dem Wohl aller, den Bentham sich bemühte, in der gegenwärtigen Zeit nachzuweisen, ist nach Spencer in der Gegenwart nicht vorhanden, er kann aber mit der Notwendigkeit für die Zukunft vorausgesagt werden, mit der wir das Eintreten eines Venusdurchganges, der erst unseren Enkeln sichtbar sein wird, heute schon zu berechnen vermögen.

So liegt das goldene Zeitalter nicht hinter uns, sondern vor uns, und zu derselben tröstlichen Einsicht gelangen wir, wenn wir auf die Entwickelung der Tugenden und Laster innerhalb der menschlichen Gesellschaft blicken. Es ist schon hervorgehoben worden, welch geringes Maß altruistischer Eigenschaften den Menschen früherer Zeiten zu einer geachteten Stellung innerhalb seiner Gemeinschaft zu bringen vermochte. Menschen, die wir heute mit Recht als Verbrecher behandeln würden, konnten damals die Rolle führender Helden übernehmen. Je strenger die Ansprüche der

Gesellschaft auf Unterdrückung des Egoismus und der Handlungen werden, zu denen der Egoismus Veranlassung gibt, desto ungünstiger werden die Existenzbedingungen für diejenigen, die unter einem stark ausgebildeten Egoismus leiden. Schon fängt der Egoist an, durch die öffentliche Meinung genötigt zu sein, seinen eigentlichen Charakter mehr oder weniger zu verhüllen. Ja, er versucht es sogar häufig sehr gegen seine wahre Gesinnung, den Altruisten zu spielen, und er wird sicher in Zukunft ein dem Egoismus geweihtes Leben noch weniger für lebenswert halten, als dies schon heute der Fall ist.

Am meisten entscheidend ist aber ein Blick auf unsere Strafgesetzbücher. Da finden wir eine ganze Reihe von Handlungen, die in früherer Zeit durchaus straflos ausgingen, ja vielleicht sogar als Kennzeichen eines tüchtigen Kriegers mit Achtung betrachtet wurden, unter harte Strafen gestellt. Alle diese Handlungen aber haben ein Kennzeichen gemein, sie sind Äußerungen eines harten und rücksichtslosen Egoismus, und wir sehen die Gesellschaft entschlossen, diesem Egoismus den Krieg zu erklären. Der einzelne Verbrecher ist nicht zu tadeln, er hat diese Instinkte ebenso als Erbschaft früherer Generationen überkommen wie ein Raubtier die seinen, aber seine Zeit ist ebenso vorbei wie die der Raubtiere. Die Gesellschaft will, daß er die von ihm mißleitete Energie seines Willens in andere der Gemeinschaft förderliche Kanäle lenke, deshalb sucht sie durch Strafe auf ihn einzuwirken; gelingt ihr dies nicht, so wird der Verbrecher wenigstens durch Einkerkerung für den Kulturfortschritt unschädlich gemacht und, was vielleicht am wichtigsten ist, ihm wird durch diese dauernde Isolierung die Möglichkeit entzogen, seine veralteten Instinkte auf Nachkommen zu übertragen.



So ist der Egoismus, der früher ein Vorteil im Kampfe ums Dasein war, jetzt zum Nachteil im Kampf ums Dasein geworden. Dem Altruismus, der in roheren Zeiten überhaupt nicht verstanden worden wäre, wird der Sieg zufallen, weil nur er das wahre Wohl des Menschengeschlechts herbeizuführen imstande ist. Alle Tugenden sind Vorteile im Kampf ums Dasein, alle Laster Nachteile im Kampf ums Dasein. So gewinnbringend auch für den einzelnen Fall eine lasterhafte Handlung sein kann, so werden wir durch die kumulierte Erfahrung unserer Voreltern, die sich in unserem Gewissen ausspricht, davor gewarnt, sie zu begehen. Das Gewissen äußert sich mit derselben instinktiven Sicherheit, mit welcher der ererbte Instinkt die Tiere vom Genuß einer schädlichen Speise zurückhält. Deshalb brauchen wir die von Bentham geforderte Berechnung über Lust- und Unlustfolgen nicht erst anzustellen, weil wir nicht vereinzelte Individuen sind, die erst jetzt von frischem beginnen müssen, ihre Erfahrungen zu machen; wir sind mit der reichen Erbweisheit unserer Ahnen ausgestattet, die sich in unserem Gewissen niedergeschlagen hat, wir vermehren dieses Kapital durch eine weitere Zurückdrängung des Egoismus, als dies unseren Ahnen möglich gewesen ist, und wir hinterlassen dieses vermehrte Kapital unseren Kindern, die dadurch die Möglichkeit gewinnen, eine noch höhere Stufe der Sittlichkeit zu erreichen, welche wir heute nur ahnen, ein Zeitalter herbeizuführen, dessen Notwendigkeit wir zwar sehen, das zu erleben wir aber nicht hoffen dürfen.

DRITTER VORTRAG.

Es erscheint dem in dem vorigen Vortrag entwickelten Zukunftsbilde gegenüber fast verwerflich, mit kritischen Erwägungen und Zweifeln sich zu beschäftigen, aber es war nicht unsere Frage, welche schönen und enthusiastischen Pläne für die Zukunft unseres Geschlechts wir uns machen dürften, sondern ob irgend eine Theorie uns zu gleicher Zeit den Bestand dessen, was ethisch genannt wird, erklären und uns darüber Aufschluß geben könne, wie wir selber unser Handeln einzurichten hätten.

Es ist nun zu untersuchen, ob der Evolutionismus einer dieser beiden Aufgaben gerecht geworden ist. Es liegt offenbar etwas Imponierendes in der Konstruktion, mit welcher der ethische Fortschritt als der letzte Ausläufer des ganzen fortschreitenden Weltgeschehens angesehen wird, bei dem mit immer zunehmender Differenzierung auch die Möglichkeiten der Existenzbehauptung in immer steigendem Maße wachsen. Aber schon hier drängt sich die zweifelnde Frage auf, weshalb denn die einfachsten und letzten Teile alles Bestehenden, die in alle Verbindungen eingehen und sich in allen Verbindungen unveränderlich erhalten, überhaupt dazu kommen, derartige Verbindungen einzugehen. Das Atom Sauerstoff bleibt für alle Zeit dasselbe, es braucht sich nicht zu erhalten,



warum verbindet es sich mit dem Wasserstoff zu Wasser? Und ist es denn wahr, daß der Organismus, der doch ungleich differenzierter ist, seine Existenz länger zu behaupten im stande ist als die unorganischen Verbindungen? Der Stein, der einstmals mein Grab bedecken wird, ist vielleicht fünftausend Jahre alt. Aber auch die Behauptung, daß alle Anpassung zunehmende Differenzierung sei, wird durch Erscheinungen derart, wie sie der Zoologe unter dem Namen des „Rückschritts in der Natur" zusammenfaßt, in ein sehr fragwürdiges Licht gerückt. An vielen Fischen finden sich Parasiten, die man für Organismen auf ziemlich niedriger Stufe halten müßte, wenn sie nicht verkümmerte Organe zeigten, die erkennen lassen, daß wir es mit Nachkommen früher vollausgebildeter Krebstiere zu tun haben. Durch die parasitäre Lebensweise ist eins nach dem anderen dieser Organe überflüssig geworden, und heute bis auf unscheinbarste Reste verschwunden. Hier hat also die Entwickelung gerade den umgekehrten Weg genommen; das vollausgebildete Tier hat sich „entdifferenziert", und doch ist es fraglos, daß es in dieser unvollkommeneren Gestalt genauer an seine Lebensbedingungen angepaßt ist als es das differenzierte Tier sein würde, denn sonst wäre es zu dieser „Entwickelung" zweifellos nicht gekommen. Es genügt nicht, derartige Erscheinungen als Ausnahmen von dem allgemeinen Naturgesetz zu charakterisieren, ein Naturgesetz hat überhaupt niemals Ausnahmen, mit der ersten Ausnahme, die wirklich konstatiert worden ist, hat seine Geltung aufgehört. Will der Evolutionismus eine Theorie sein, die sich auf dem Boden der Tatsachen bewegt, und dieses ist ja sein bester Stolz, so darf er den Tatsachen nicht mit der vornehmen Gleichgültigkeit gegenüberstehen, aus der man der

deutschen Naturphilosophie einen so schweren Vorwurf gemacht hat.

Aber noch zu einer anderen Überlegung führt uns dies Beispiel des Rückschrittes in der Natur. Es liegt in dem Evolutionismus eine verhängnisvolle Tendenz, das Spätere auch immer als das Bessere, Vollkommenere anzusehen. Die Überlegung, daß das mehr Angepaßte immer auch das Vollkommenere ist, und daß das Frühere dem Späteren nicht das Feld geräumt hätte, wenn dieses nicht der Fall gewesen wäre, drängt sich ihm mit so starker Überzeugungskraft auf, daß der rein zeitliche Verlauf dadurch einen geheiligten Charakter bekommt, der uns zu garantieren scheint, daß wir in allem Späteren auch etwas Vollkommeneres, Besseres anzusehen haben werden. Da ist es denn recht nützlich, solche Beispiele, welche der Rückschritt in der Natur bietet, uns gegenwärtig zu halten, um nicht bei der Hochflut des Vorwärtsstrebens den sichern Boden der Tatsachen unter den Füßen zu verlieren.

Ebenso bedenklich wie die Identifizierung des Zeitablaufs mit dem Fortschritt ist die des Fortschritts mit dem Glück. Es ist dies die Erbschaft, die der moderne Evolutionismus von der Aufklärungsphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts übernommen hat. Wie jener aus der finstern Nacht des Mittelalters sich mit Freude in das strahlende Licht des „Zeitalters Ludwigs XIV" versetzt fühlte und nun einer goldenen Epoche der Aufklärung, der Philosophie und der allgemeinen Glückseligkeit entgegen sah, so ist es auch dem modernen Evolutionisten ganz selbstverständlich, daß die fortschreitende Kultur immer einen Zuwachs zum Glück bedeute, und diese seine Überzeugung gipfelt in dem volltönenden Lobgesang auf das kommerzielle Zeitalter



und seine jetzt schon sich zeigenden, für die Zukunft aber mit voller Kraft einsetzenden Segnungen für das Glück des menschlichen Geschlechts.

Das achtzehnte Jahrhundert wurde bekanntlich aus diesem schwärmerischen Entzücken sehr unangenehm durch die Preisschrift Rousseaus aufgeschreckt, der in der Gleichung: Kultur gleich Glück einige erhebliche Rechenfehler nachwies, ja, den ganzen Ansatz in sein Gegenteil verkehrte. Diese Erinnerung ist auch dem modernen Evolutionismus gegenüber durchaus angebracht. Es erscheint merkwürdig, wenn die Vertreter eines Standpunktes, der auf dem Boden der Tatsachen zu stehen behauptet, eine so auffällige Blindheit für Zustände zeigen, die sich jedem unbefangenen Auge mit zwingender Gewalt aufdrängen. Mag das kommerzielle Zeitalter noch so viel Glück für die gesamte Menschheit in seinem Schoß tragen, die Gegenwart und die Erscheinungen, welche gerade durch ihren modernen Charakter dieses Zeitalter am meisten ankündigen, sprechen eine ganz andere Sprache. Die großen Städte mit ihrer Isolierung der Menschen gegeneinander, dem bis aufs äußerste gesteigerten Kampf ums Dasein, den sie ihren Bewohnern aufnötigen, das Massenelend, das sie in sich bergen und immer aufs neue wieder erzeugen, können vielleicht als Wunderwerke moderner Technik, aber doch nur mit starker Einschränkung als die Vehikel menschlicher Glückseligkeit gepriesen werden. Wenn nun gar dieses beginnende kommerzielle Zeitalter als ein Zeitalter des Friedens gegenüber den früheren militärischen angesehen werden soll, so geben die bisher beobachteten Tatsachen wenig Veranlassung, diese Bezeichnung als zutreffend zu adoptieren. Es gibt eben noch andere Arten der Kriegs-

führung als die mit dem Knüppel oder der Schnellfeuerkanone, und gerade der Darwinist sollte sich dieser Überzeugung am wenigsten verschließen. Der Konkurrenzkampf, in dem die einzelnen industriellen Unternehmer heute stehen, ist ein so erbitterter, er wird mit Waffen oft so unlauterer Art geführt, daß es wenig Unterschied macht, daß dabei kein anderes Blut fließt, als vielleicht gelegentlich das eines zu Grunde gerichteten Konkurrenten, der in seiner Verzweiflung zum Selbstmord schreitet. Wichtiger als diese Einwendungen aber ist, daß die Scheidelinien, die früher, ich möchte sagen, vertikal, die einzelnen Nationen von einander schieden, jetzt in horizontaler Richtung die einzelnen Klassen desselben Volkes von einander abscheiden und einen Grad von Haß und Erbitterung dieser Klassen gegen einander erzeugt haben, wie er früher nur zwischen lange verfeindeten Nationen bestanden haben kann. Es soll damit nicht geleugnet werden, daß dies notwendige Phasen des Fortschrittes sind, aber gegen die Identifikation von Fortschritt und Glück, und gar von Fortschritt und Frieden sollten uns solche Erscheinungen doch bedenklich machen.

Ebenso wie wir uns gegenüber der evolutionistischen Interpretation des Fortschritts skeptisch verhalten mußten, hindert uns auch der Hinblick auf die tatsächlichen Verhältnisse, die evolutionistische Theorie von der Bedeutung der Einzeltugenden als Vorteile im Kampf ums Dasein anzunehmen. Es kann sich hier nicht darum handeln, bei einzelnen Tugenden die Wahrheit der These nachzuweisen und dann einen Schluß auf die übrigen zu machen, obgleich diese Methode verlockend genug ist und vielfach angewendet wird. Daß z. B. die Trunksucht erhebliche Nachteile im Kampf ums Dasein mit



sich bringt, und infolge der vielleicht dabei vorkommenden erblichen Belastung auch die Nachkommen des Trunkenboldes mit bedeutenden Nachteilen zu kämpfen haben, liegt auf der Hand, und wir werden somit ohne weiteres die Mäßigkeit als einen Vorteil im Kampf ums Dasein anzuerkennen haben. Nicht ohne alle Einschränkungen dagegen vermögen wir dies bei einem anderen beliebten Übungsbeispiel der Evolutionisten, der Reinlichkeit. Es gibt leider heutzutage Berufe, zu deren Übernahme sich der Reinliche schwer wird entschließen können, und es ist kaum abzusehen, wie er durch diese seine größere Gewöhnung an Reinlichkeit einem weniger skrupellosen Mitbewerber gegenüber nicht in Nachteil kommen sollte. Ebenso sind in unserem kommerziellen Zeitalter in allen großen industriellen Zentren ganze Quartiere entstanden, in denen es einem an Reinlichkeit gewöhnten Menschen ganz unmöglich ist, zu existieren. Die unbeschreibliche Unsauberkeit seiner Umgebung wirkt lähmend auf alle seine Energien ein, er muß notwendig nach kurzer Zeit verkommen, während sein weniger an Reinlichkeit gewöhnter Konkurrent im Kampf ums Dasein diese Umgebung ertragen kann, ja sich vielleicht in ihr sogar recht wohl befindet und alle seine Energie zur Verfügung hat, um sich in eine bessere Lage zu bringen. So sehen wir im Ostende Londons die polnischen und russischen Juden nicht nur lebensfähig, sondern auch arbeitsam und augenscheinlich behaglich, während in derselben Umgebung ihre an frühere reinlicheren Verhältnisse gewöhnten Unglücksgenossen angelsächsischer Rasse binnen kurzem in Schmutz und Elend untergehen.

Ebenso schwierig stellt sich die Frage in Bezug

auf die Ehrlichkeit. Es ist freilich einfach, alle Beobachtung mit dem guten Spruch: „Ehrlich währt am längsten" niederzuschlagen, aber wenn man sich dabei nicht beruhigt, so zeigen uns die Tatsachen Verhältnisse, die für den Evolutionisten äußerst betrübend sein müssen. Wir sehen so häufig in unserer nächsten Umgebung in einzelnen Exemplaren und bei ganzen Ständen, daß der Ehrliche unterliegt und der Unehrliche triumphiert, daß wir nicht geneigt sein werden, dies für seltene Ausnahmefälle anzusehen. Bei jedem Streit ist der Ehrliche, Anständige an eine ganz begrenzte Anzahl von Mitteln zur Abwehr und zum Angriff gebunden; steht er einem skrupellosen, unehrlichen Gegner gegenüber, so ist seine Sache schon halb verloren. Er steht einem Arsenal von Angriffswaffen mit bloßer, unbewehrter Brust entgegen und kann es nur in wenigen glücklichen Ausnahmefällen erzwingen, daß sein Recht durchzudringen vermag, so daß er endlich vor dem gewissenlosen Gegner auf Gnade oder Ungnade kapitulieren muß. Jeder praktische Jurist wird zugeben, daß sich nur ganz wenige Fälle von betrügerischem Bankerott überhaupt vor Gericht ziehen lassen, und daß von diesen wenigen Fällen noch lange nicht alle mit einer Verurteilung enden. Selbst wenn aber eine Verurteilung erfolgt ist, so wird eben die Strafe abgesessen, und die bei Seite gebrachten Kapitalien ermöglichen dann dem Verurteilten, wenn sein Vergehen „gesühnt" ist, meist ein sehr behagliches, sorgenfreies, von keinem Kampf ums Dasein getrübtes Leben. Es soll damit durchaus nicht geleugnet werden, daß auch ehrliche Männer im Kampf ums Dasein vorwärts kommen können, aber sie haben dies dann meist ihrer Klugheit und Tatkraft eher als ihrer Ehrlichkeit zu verdanken,



ebenso wie dumme Betrüger zu schaden kommen, aber nicht ihrer Unredlichkeit sondern ihrer Dummheit wegen. Wer deshalb ehrlich ist, um im Kampf ums Dasein vorwärts zu kommen, muß entweder ein großer Liebhaber von Sprichwörtern oder ein sehr überzeugter Evolutionist sein.

Ganz ins Gedränge aber kommt der evolutionistische Tugendbegriff bei der geschlechtlichen Enthaltsamkeit. Hier ist auch die Ausflucht abgeschnitten, die dem Evolutionisten bei der Betrachtung der früheren Tugenden zu Gebote stand, daß zwar der einzelne bei ihrer Befolgung gelegentlich einen Nachteil erfahren kann, daß aber die Gesellschaft aus ihrer Übung immer Vorteile ziehen wird. Es ist dies deshalb eine Ausflucht, weil sich der Kampf ums Dasein immer auch auf die einzelnen Individuen und ihre individuelle Nachkommenschaft bezieht. Der Mensch konkurriert nicht nur mit den anderen Tier- und Pflanzenspezies, sondern ganz wesentlich und in erster Linie mit seinesgleichen, und es ist nicht abzusehen, durch welche Gründe mich ein Darwinist überreden kann, mich und mein fortgesetztes Ich, meine Nachkommen, durch Ausübung einer Tugend in Nachteil und Untergang zu bringen, wenn ich mir und ihnen durch erfolgreiches Laster einen Vorteil im Kampf ums Dasein verschaffen könnte. Bei der geschlechtlichen Enthaltsamkeit stehen nun aber die Dinge so, daß nach Darwin und Herbert Spencer „Untergehen im Kampf ums Dasein“ und „nicht zur Fortpflanzung gelangen“ Wechselbegriffe sind. Gerade weil sich das eigene Wesen in den Nachkommen fortsetzt, geht das Individuum unter, welches keine Nachkommen hinterläßt. Die Elephanten mögen es in der Gefangenschaft besser haben als in der Freiheit, sie gehen, darwinistisch ge-

sprochen, unter, weil sie in der Gefangenschaft keine Nachkommen zu erzielen vermögen. Wenn wir nun diese Grundsätze auf die Menschen anwenden, so ist Kant im Kampf ums Dasein untergegangen, weil er ohne Nachkommen starb, August der Starke dagegen, der dreihundert und sechzig Kinder hinterließ, hat in ganz eminenter Weise im Kampf ums Dasein überlebt. Es ist zweifellos, daß derjenige, der jede Gelegenheit sich fortzupflanzen wahrnimmt, die besten Chancen hat, in seinen Nachkommen weiter zu leben, während der geschlechtlich Enthaltsame unter viel ungünstigeren Umständen für sein „Fortbestehen" zu leiden hat. Und hier wird es ganz klar, daß bei einer Übertragung auf die Gesellschaft die geschlechtliche Enthaltsamkeit in noch schwierigere Kasuistik verwickeln muß. Sehen wir auf England, wo die enthaltsameren Schotten und Engländer gegenüber den kinderreichen Iren immer mehr in Nachteil kommen, sehen wir auf Österreich, wo der höher kultivierte Deutsche gegenüber den Czechen, denen nichts zur Seite steht, als der Kinderreichtum ihrer Ehen, sich kaum mehr zu behaupten weiß, so werden wir zu dem Resultat gelangen, daß geschlechtliche Enthaltsamkeit im darwinistischen Sinne nicht als Vorteil, sondern als Nachteil im Kampf ums Dasein angesehen werden muß. Ist aber dies der Fall, wie können wir es begreifen, daß sie jemals Tugend genannt worden ist?

Wir gelangen also zu dem Resultat, daß der Besitz einiger Tugenden entschieden als Vorteil im Kampf ums Dasein zu betrachten ist, bei anderen mußte uns dies zweifelhaft sein, und bei einer, die zweifellos ebenfalls als Tugend betrachtet wird, konnten wir ihre direkt nachteiligen Folgen im Kampf ums Dasein uns deutlich



machen. Logisch ausgedrückt schneiden sich die Sphären dieser beiden Begriffe, aber der eine schließt den anderen nicht ein, und ebenso wenig können beide zur Deckung gebracht werden.

Da wir uns hier auf eine immanente Kritik beschränken, indem wir lediglich sehen, ob der Evolutionismus auf seinem eigenen Boden ein konsequentes und mit den Tatsachen übereinstimmendes System darbieten kann, so können wir in diesem Zusammenhang nicht auf die Wertung der egoistischen und altruistischen Handlungen eingehen, die in dem System eine so große Rolle spielen, da diese Betrachtung notwendigerweise auf einen anderen Boden führen muß, als der ist, auf dem wir uns hier bewegen. Ebenso aber, wie wir den optimistischen Utilitarismus mit seinem feindlichen Doppelgänger, dem Pessimismus, zu konfrontieren genötigt waren, sei es uns hier gestattet, eine methodologische Grundvoraussetzung des Evolutionismus kritisch zu untersuchen. Der Evolutionismus behauptet, daß die ganze Entwickelung von den ersten Nebelflecken im Weltenraum an bis zu dem Anbruch des kommerziellen Zeitalters auf unserem Planeten eine naturgesetzlich bestimmte sei, ja, daß dieses Gesetz der Entwickelung als das oberste und höchste Naturgesetz zu betrachten ist, und er fordert uns nun auf, in den Dienst dieses Entwickelungsgesetzes uns zu stellen, durch unsere Handlungen an unserem Teil dazu beizutragen, daß diese gesetzmäßige Entwickelung sich immer mehr und mehr vollziehe. Es ist nun schwer, sich eine Vorstellung von einem Naturgesetz zu machen, welches an unsere Hilfe appelliert, um sich zu vollziehen. Es ist richtig, daß, wenn ich von einem Turm herunterspringe, ich annähernd nach dem Galileischen Fallgesetz fallen werde, aber man kann doch nur in sehr uneigent-

welchem Sinne sagen, daß ich durch diesen meinen Fall das Naturgesetz verwirkliche. Es war genau so wirklich, wenn ich fiel, und würde an seiner Wirklichkeit nichts verloren haben, wenn ich nicht gefallen wäre. Dauernd vollziehen sich in der Welt naturgesetzliche Zusammenhänge, ohne unseres Wollens irgendwie zu bedürfen, und nur dasjenige können wir vernünftigerweise wollen, wobei wir die Vorstellung, daß der Erfolg sich ohne unser Wollen anders gestalten würde, nicht unterdrücken können. Ein Astronom wäre töricht, der eine Mondfinsternis „will", er kann sie nur beobachten, wenn sie auf naturgesetzlichem Wege zustande kommt. Ist die Voraussetzung des Evolutionismus richtig, ist die Entwickelung höchstes Naturgesetz, so muß sie sich daher ohne all unser Zutun verwirklichen, braucht sie unsere Mitwirkung, so ist sie jedenfalls nicht das höchste Naturgesetz, für welche sie der Evolutionist ausgibt. Aber auch selbst, wenn es sich erweisen ließe, daß die Entwickelung höchstes Naturgesetz ist, worin liegt alsdann ein zwingender Grund für uns, dieses Prinzip als gültig für unser eigenes Handeln anzuerkennen? Es müßte angenommen werden, daß etwas, was sich mit Notwendigkeit vollzieht, wegen dieser Notwendigkeit auch gut ist, es muß mit einem Wort der Evolutionismus mit genau denselben Schwierigkeiten abrechnen, wie einst Leibniz in seiner Theodicee. Denn neben dem Erfreulichen, Gelungenen, Guten begegnen wir auch dem Unvollkommenen und Bösen, welches doch gleichfalls Produkt dieser notwendigen Entwickelung ist, und vielleicht wird dem Pessimisten schwer zu begegnen sein, der zumal im Hinblick auf unser kommerzielles Zeitalter die Behauptung wagte, daß die Entwickelung zwar eine notwendige ist, aber nicht zum Guten sondern zum



Bösen führt. Wir sagen nicht, daß er besser imstande sein würde als der Evolutionist, seine These zu beweisen, aber seine Ausführungen würden ein lehrreiches Gegenstück zu der Fortschrittsfreudigkeit des Evolutionisten sein.

Wenn aber der Evolutionist, um den allzusehr sich durchkreuzenden Verhältnissen unserer augenblicklichen Kultur zu entgehen, sich wieder an den großen und wohltätigen kosmischen Vorgängen orientieren will, so folgen ihm auch hier Einwürfe, die gerade von naturwissenschaftlicher Seite erhoben werden können. Scheint es doch nach genauen Berechnungen fest zu stehen, daß unsere Erde dem Los tötlicher Erkaltung nicht entgehen kann, daß unsere ganze Kultur auf einem — allerdings in sehr weiten Grenzen gehaltenen — Aussterbeetat steht, daß das dauernde Schwergewicht der Sonne endlich unseren erkalteten Planeten mit Notwendigkeit an sich reißen wird, so daß der ganzen Periode der Differenzierung unseres Planetensystems mit all dem vielverzweigten Leben, das sich hier und vielleicht noch auf anderen Planeten ausgebildet hat, als letztes Ziel ein riesenhaftes Beispiel vom Rückschritt in der Natur im darwinistischen Sinne winkt. Worin die Nötigung für mich liegen kann, meinen Willen an die Erreichung eines solchen Zieles zu setzen, ist schwer abzusehen. Mögen diese Perioden der Entwickelung und der Rückbildung sich auch noch so oft ablösen, sie bieten für mich ein schlechthin interesseloses Spiel dar, in dessen Herbeiführung und Verzögerung, wenn es selbst in meinen Kräften stände, dergleichen zu erreichen, ich eine Lebensaufgabe nimmermehr zu erblicken vermag. Vielleicht werde ich diesen Gang der Ereignisse als einen notwendigen anerkennen müssen, vielleicht werde ich

mit seinem naturgesetzlichen Zwang so rechnen müssen, wie ich es mit dem übrigen naturgesetzlichen Bestande tun muß, um meine Ziele durchzusetzen, vielleicht werde ich es sogar als meine sittliche Pflicht erkennen, das Ideal des kommerziellen Zeitalters herbeizuführen, aber ich werde dies nur tun können, weil ich es als wertvoll anerkenne und die Möglichkeit des Nichteintreffens als ein Übel empfinden würde, nimmermehr aber deshalb, weil diese Entwickelung von mir als eine naturgesetzliche und notwendige begriffen worden ist. Gerade dazu aber wollte mich der Evolutionismus überreden, und wenn ich seinen Worten Glauben schenke, sehe ich mich dazu verurteilt, ein müßiger Zuschauer eines notwendigen Geschehens zu werden.

VIERTER VORTRAG.

Die bisherigen Versuche, unser sittliches Handeln auf eine demonstrierbare wissenschaftliche Grundlage zu stellen, sind nicht von Erfolg begleitet gewesen. Der Utilitarismus vermochte seine Lust- und Unlustberechnung nicht durchzuführen, und an die Prinzipien des Evolutionismus mußten wir bereits glauben, bevor wir sie beweisen konnten. Wenn wir somit auf die Frage zurückkommen, was denn eigentlich gut sei, so ist es vielleicht am besten, uns nach der Weise des Sokrates zunächst einmal am Sprachgebrauch zu orientieren. Wenn auch die Sprache kein unanfechtbarer Wegweiser ist, so liegt in ihrer sinnvollen Bildung immer so viel des Beachtenswerten, daß wir wohl tun werden, die Fingerzeige, die sie gibt, nicht zu vernachlässigen. Da finden wir zunächst, daß wir eine ganze Reihe von Dingen und Verhältnissen als gut bezeichnen, die sich in hervorragendem Maße als Mittel zur erfreulichen Gestaltung unseres Lebens kennzeichnen. Gesundheit, Schönheit, Reichtum bezeichnen wir als Güter, worin die Beziehung zum Guten schon gegeben ist. Aber wir vermeiden es doch auch im Sprachgebrauch schon, alle diese Güter unmittelbar als gut zu bezeichnen. Eine einfache Überlegung zeigt uns, daß sie ebenso in den Dienst des

Bösen wie des Guten gestellt werden können, und es ist die Aufgabe einer besonderen philosophischen Disziplin, der Güterlehre, uns über den richtigen Gebrauch dieser Güter für die Gestaltung unseres Lebens aufzuklären. Sie können daher, wie schon Aristoteles bemerkte, nur als Ausstattung des Dramas „Leben" angesehen werden, aber das wahre Kunstwerk des Lebens ist nicht ein Ausstattungsstück, dessen ganzer Wert in den Dekorationen und Requisiten besteht, sondern der Wert dieses Kunstwerkes muß an einer anderen Stelle gesucht werden. Offenbar besteht der Wert dieser Güter in der Art und Weise, wie wir sie gebrauchen. Es sind also unsere Handlungen, an die wir zunächst gewiesen werden. Können wir eine Handlung als gut bezeichnen? Wir tun dies offenbar dem Sprachgebrauch gemäß dauernd, aber schon hier müssen wir fragen, ob der Sprachgebrauch recht hat. Wäre eine Handlung an sich gut, so müßte sie auch jedesmal als gut bezeichnet werden, wenn immer sie eintritt, und ohne Rücksicht darauf, von wem sie ausgeführt wird. Schon diese letzte Bestimmung muß uns stutzig machen. Die Aktion irgend einer Maschine, selbst wenn sie genau dasselbe hervorbrächte wie ein wollender Mensch, würden wir schon dem Sprachgebrauch nach im eigentlichen Sinn nur als nützlich bezeichnen können; und wenn wir von einer guten Nähmaschine, einem guten Schiff sprechen, so sind wir damit nicht gewillt, dieses in demselben Sinne zu tun, wie wenn wir einen Menschen gut nennen. Schwieriger liegt die Frage schon bei den guten Handlungen. Hier scheint es in der Tat Handlungen zu geben, die an sich betrachtet ohne weiteres als gut zu bezeichnen sind; wir nennen sie daher mit einer gewissen Emphase gut. Aber ist dies in der Tat so?

Einen Ertrinkenden zu retten, ist zweifellos „eine gute Handlung", nehmen wir aber an, daß der Retter die persönlichen Verhältnisse des Ertrinkenden kennt, daß er weiß, daß ein barmherziger Tod das beste ist, was diesem Elenden zustoßen kann, daß er ihn aber haßt und ihn deshalb in diesem Leben zurückhalten will, damit er die Qual seines elenden Daseins noch länger durchmache, so werden wir kaum in der Lage sein, seine rettende Handlung noch als gut bezeichnen zu können. Es ist bereitwilligst zuzugeben, daß dies seltene Ausnahmefälle sein mögen, aber selbst in den seltensten Ausnahmefällen darf das Gute nicht aufhören, gut zu sein, und die Ursache, die es bewirkt, daß dergleichen Ausnahmefälle eben sehr selten sind, wird uns zugleich einen Schritt weiter in unserer Betrachtung führen.

Offenbar sind Tatbestände der Art, wie wir sie in dem eben konstruierten Fall uns vor Augen führten, deshalb so selten, weil es meist ganz andere Motive sind, die solche Handlungen wie Rettungen mit eigener Lebensgefahr zustande kommen lassen, und es sind eigentlich diese Motive, die wir als gut bezeichnen, und deren Abglanz dann auch die Handlungen mit einem Strahl von Güte adelt. Einer Welle, die den beinahe Ertrinkenden ergreift und ans Land spült, können wir in poetischer Personifikation auch derartige hilfreiche und liebenswerte Motive leihen und sie als hilfreiche Göttin Leukothea verehren. Zur Betrachtung der Motive von Handlungen, nicht zu den Handlungen selber sind wir also bei unserem Nachsuchen gedrängt worden.

Bei jeder Willenshandlung verfolgen wir irgend einen Zweck, zu dessen Erreichung diese Handlung das

Mittel bildet; wer den Zweck will, muß die Mittel wollen und die Handlungen ausführen, die sich als notwendig zur Erreichung dieses Zweckes herausgestellt haben. So bilden die Handlungen, die geschehen, um einen Zweck zu verwirklichen, ein teleologisches Ganzes. Aber sie haben diesen Zusammenhang nur unter der Voraussetzung des sie zusammenhaltenden Zweckes, und sie werden sinnlos und damit bedeutungslos, wenn dieser zusammenschließende Gedanke fehlt. Da sie unter dieser Voraussetzung einen Wert nicht mehr besitzen, so fällt die Notwendigkeit, sie zu begehen, fort, wenn das Ziel, das ihnen allein Bedeutung gab, nicht mehr erstrebt wird, oder es sich herausgestellt hat, daß das Mittel zu seiner Erreichung übel gewählt war. Will ich vorteilhaft in Gesellschaft auffallen, so werde ich vielleicht Tanzunterricht nehmen, und es wird mir die Eigenschaft, ein guter Tänzer zu sein, vielleicht als das erscheinen, was für den Augenblick all meine Fähigkeiten in Anspruch nimmt. Sehe ich aber, daß ich dies Ziel auf diesem Wege gar nicht oder auf einem anderen besser erreichen kann, oder erscheint mir das Ziel selber nicht mehr als erstrebenswert, so werde ich keine weitere Mühe darauf verschwenden. Alle diese Willensbestimmungen ergeben daher für meine Tätigkeit, wie Kant dies ausdrückt, nur hypothetische Imperative; sie verpflichten mich nur unter bestimmten Voraussetzungen und nur für die Zeit, für welche diese Voraussetzungen gelten.

Ganz davon unterschieden ist eine andere Art der Willensbestimmung, die ich gleichfalls in meinem Bewußtseinsinhalt vorfinde. Es gibt bestimmte Handlungen, welche zu vollbringen ich als unbedingte Pflicht empfinde, denen ich mich nicht entziehen kann, auch wenn ich



darnach strebte; Gebote, die nicht die Form haben: wenn du diesen oder jenen Zweck erreichen willst, so muß dieses oder jenes geschehen, sondern die in der Form eines absoluten „Du sollst“ meinen Willen auffordern zu einer bestimmten Art des Handelns. Diese Gebote treten im Gegensatz zu jenen hypothetischen Imperativen als „kategorischer Imperativ“ auf. Vergleiche ich aber meinen Willen, wenn er sich auf die Verwirklichung irgend eines hypothetischen Imperativs richtet, mit diesem Willen, wenn er sich dem kategorischen Imperativ unterwirft, so kann ich ihn im ersten Fall als „gut“ nur zu einem bestimmten Zwecke, also nur als relativ gut bezeichnen. Nur im anderen Falle dagegen kann ich ihn als gut schlechthin, als absolut gut bezeichnen. „Es ist“, wie Kant sagt, „nichts in alle Wege gut, es sei denn ein guter Wille.“

So sind wir weit abgekommen von unserm Ausgangspunkt der guten Handlung. Alles, was die Handlung wertvoll machte, war doch nur die Möglichkeit, sie als die Äußerung eines guten Willens zu betrachten; abgesehen von diesem kann sie nützlich, erfolgreich, staunenswert sein, sie kann in dem mannigfachen Getriebe des Weltgeschehens die größten Umwälzungen hervorbringen, aber als gut werden wir sie nicht bezeichnen können; es sei denn, wir hätten einen Einblick getan in die Seele ihres Täters und hätten den zu ihr führenden Entschluß als einen pflichtmäßigen erkennen können. Die Macht, die stets das Böse will und stets das Gute schafft, bleibt unangesehen all des Guten, das sie hervorbringt, essentiell die Macht des Bösen, weil es das Böse war, das sie gewollt hatte. Ebenso ist auch die Erfolglosigkeit des guten Willens nichts, was ihm diesen seinen Charakter nehmen könnte. Der an Händen

und [illegible] der den Willen zum pflic
Handeln hat [illegible] vom ethischen Standpunkt
[illegible] der moralische Held, der
[illegible] pflichtgemäßen Entschlüsse
[illegible] kann [illegible] so moralisch se
Mensch, dem keine [illegible] Krankheit di
über die eigenen Glieder geraubt hat. U
[illegible] das pflichtgemäße Handeln sich in z
[illegible] Erfolgen offenbart, bleibt
moralischen Entschlusses unangetastet. I
Fabeldichter will ein Bär eine lästige Flie
seines schlafenden Wohltäters verscheu
einen Feldblock auf sie fallen und zer
geliebte Haupt. [illegible] wir dem Bären
Eigenschaften, womit ihn der Fabeldicht
auch noch die der Reflexion über se
könnte er sich mit Recht als ein dumme
ein schlechtes Tier bezeichnen. Wir kön
Fallen [illegible] und wenn bleiben sie erspart
Vorwürfe über unsere mangelnde Einsi
machen, wir können und müssen un
anderen Fällen klüger handeln zu
können uns nicht vornehmen, in Zuku
Willen zu haben oder moralischer h
Alle Erfolge unserer Handlungen kön
voraus berechnen; sie gehen hinaus in
lichkeit, in den großen Bereich der si
Erscheinungen, von denen wir nur
den Ausschnitt kennen. Es ist in
nur ein glücklicher Zufall, wenn unse
Entschlüssen entspricht, und es gel
die Entscheidung darüber, ob unser
böse sei, in die Hand des Zufalls l

dazu andere, sichere, untrügliche Beurteilungsnormen, und wir finden sie in unserer pflichtmäßigen Gesinnung, und nur in ihr.

Dies also ist die Grundlage der Gesinnungsethik, die zuerst von Kant in voller Klarheit formuliert und der Erfolgsethik entgegengestellt wurde. Nicht als ob dieselben Gedanken nicht schon vor Kant immer und immer wieder aufgetaucht wären. In den Gedanken der Stoa, in der Gemütstiefe der deutschen Mystik stoßen wir auf ähnliche Gesichtspunkte, und wenn man an Luthers Ausspruch denkt: Nicht die guten Werke machen den guten Mann, sondern der gute Mann macht die guten Werke, so finden wir es begreiflich, daß man Kant als den Philosophen des Protestantismus hat feiern können. Es ist in Wahrheit die Mündigsprechung des sittlichen Menschen, die in der Reformation angebahnt, sich in Kants Kritik der praktischen Vernunft vollzieht.

So entschieden wir uns aber auch auf den Boden dieser Grundgedanken Kants zu stellen hatten, so zweifelhaft werden wir über den Wert einiger weiterer Schritte sein müssen, die Kant von diesem erreichten festen Punkt des sittlichen Bewußtseins aus mit Sicherheit tun zu können glaubte. Es ist deutlich, daß mit dem „du sollst" der Pflicht zunächst nur ein rein formales Kriterium des Sittlichen gewonnen ist, ganz analog wie zwar das allgemeine Prinzip der Kausalität eine reine Naturwissenschaft zu allererst möglich macht, aber an sich noch gar nichts über die besondere Bestimmtheit der kausalen Verhältnisse aussagt, welche die einzelnen Naturgesetze formulieren. Wir wissen a priori, daß jedes einzelne dieser Verhältnisse sich kausal begründen lassen muß, über die besondere Art und Weise der Begründung aber sagt der Grundsatz der Kausalität schlechterdings nichts

aus. So wissen wir auch, daß jede Handlung, die wir sittlich nennen sollen, aus dem Bewußtsein einer absoluten Verpflichtung zu geschehen hat, und es fragt sich nur, ob noch etwas weiteres darüber hinaus aus dieser rein formalen Bestimmung sich gewinnen läßt. Kant glaubte, daß dies gerade durch die rein formale, ganz allgemein lautende Forderung des „du sollst" sich in der Tat ermöglichen ließe. So verschieden auch der Inhalt der einzelnen ethischen Handlungen sein mag, so müssen sie eben doch in der Form übereinstimmen, diese Form aber ist die Unterwerfung unter das Sittengesetz, sie gibt die Maxime, zu der sich die einzelnen sittlichen Handlungen so verhalten, wie die einzelnen speziellen Kausalgesetze sich zum Grundsatz der Kausalität verhalten. Ich kann also nur diejenige Handlung sittlich nennen, von deren Maxime ich wollen kann, daß sie Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung für alle Vernunftwesen sein könne. Ist nun hierbei nichts anderes gesagt, als daß ich wollen muß, daß alle Vernunftwesen sittlich handeln, so ist hiergegen nichts einzuwenden, aber alsdann sind wir über das rein formale „du sollst" nicht herausgekommen. Ist aber damit gemeint, und nach Kants Ausführung ist das zweifellos seine Ansicht, daß ich nur die unter meinen Handlungen sittlich nennen darf, die ich auch billigen würde, wenn sie von allen Vernunftwesen ausgeübt würden, oder deren Ausübung ich allen Vernunftwesen anmuten kann, so lassen sich schwere Bedenken hiergegen nicht unterdrücken. Gerade bei feiner organisierten Menschen werden immer Fälle vorkommen, in denen eine bestimmte Handlungsweise als absolute Pflicht erscheint, wobei der Täter aber weit davon entfernt ist, diese seine Handlungsweise anderen sittlichen Wesen gleichfalls zuzumuten oder gar die



ihn leitende Maxime zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung für Vernunftwesen machen zu wollen. Es läßt sich hiergegen nicht einwenden, daß ich nur verlangen können muß, daß jeder andere Mensch in derselben Lage ebenso handeln könnte wie ich; es kommt hier gar nicht auf dieselbe Lage an, sondern gerade bei einem ganz individuell sittlichen Handeln muß ich mitunter wünschen, daß jedes andere Vernunftwesen sich veranlaßt sehen würde, anders zu handeln als ich. Mache ich aber die weitere Fiktion, daß auch der andere Mensch, der in derselben Lage sich befände, seiner ganzen Individualität nach mir genau gleichartig wäre, so habe ich mich eben selber lediglich noch einmal gesetzt, und die Allgemeinheit der Maxime ist dahin zusammengeschrumpft, daß für mich das Pflicht ist, was für mich Pflicht ist, wobei ich alsdann über den rein formalen Charakter des „du sollst" nicht herausgekommen bin.

Ebensowenig ist die zweite Formulierung, durch welche dem kategorischen Imperativ eine nähere Bestimmtheit gegeben werden soll, als einwandfrei zu betrachten. Es ist dies die berühmte Formulierung, in der das Humanitätsbewußtsein des achtzehnten Jahrhunderts sich zu seiner vollen selbstbewußten Höhe entwickelt, daß der kategorische Imperativ es verbiete, irgend einen Menschen lediglich als Mittel zu verwenden, sondern daß er gebiete, den Menschen als den Träger der sittlichen Würde beim eigenen Handeln immer zugleich als Zweck zu betrachten. So schön und großartig diese Formulierung auch sein mag, so angebracht die Mahnung, die sie ausspricht, auch gerade für unsere heutige Zeit uns erscheinen mag, so läßt sich doch nicht leugnen, daß mit ihrer Aufstellung ein gutes Stück

kasuistischer Erwägungen in die Kantische Ethik hineingekommen ist, die wir ihr lieber erspart gesehen hätten. — Ein Oberst sieht es als seine sittliche Pflicht an, einen vom Feinde besetzten Berg zu nehmen und dadurch den Sieg seines Heeres zu entscheiden. Es ist ihm zweifellos, daß dieses Unternehmen vielen seiner Leute das Leben kosten wird; betrachtet er seine Untergebenen hier als Zweck oder nur als Mittel? Der Kantianer wird antworten, daß er sie zugleich als Zweck behandelt, indem er ihnen Gelegenheit gibt, ihren Mut und ihre Vaterlandsliebe zu bewähren. Ich glaube, daß diese Überlegung bei ihm gar nicht vorhanden zu sein braucht, ohne daß deshalb sein Entschluß den Charakter eines sittlichen Wollens verliert, wenn er ihn faßte, nicht nur mit Rücksicht auf sein eigenes Avancement, sondern einfach um seine Pflicht zu tun. Wenn die Sache bei den eigenen Untergebenen zweifelhaft wäre — die ihm gegenüberstehenden Feinde sind doch auch Menschen, und zweifellos wird gerade der Führer, der am meisten für das Wohl seiner Untergebenen bedacht ist, seine Maßregeln so einzurichten suchen, daß die Feinde möglichst wenig Gelegenheit haben, ihren Mut und ihre Todesverachtung zu zeigen, sondern im Gegenteil Furcht und Kleinmütigkeit. Er benutzt sie nicht nur als Mittel, um seine Pflicht zu tun, sondern er benutzt sie in einer Weise, die gerade ihre sittlichen Eigenschaften auf das schwerste schädigen soll. Wir werden ihn aber zweifellos um so sittlicher nennen, je mehr ihm dies gelingt. Ich möchte nochmals darauf hinweisen, daß die Wahrung der Menschenwürde, der eigenen sowohl wie der aller anderen, welche von meinem Handeln berührt werden, allerdings eine hohe sittliche Aufgabe ist; aber sie ist *ein* Inhalt, den das



Pflichtgebot annehmen kann, neben anderen, denen gleichfalls der Anspruch darauf nicht fehlt, daß ihre Erstrebung das Handeln zu einem höchst sittlichen stempeln kann, sie hat jedenfalls nicht die Bedeutung, daß sie durch ihr Ausbleiben den Willensentschluß zu einem unsittlichen gestalten könnte.

Wenn wir gesehen haben, daß das Unterscheidende der Kantischen Ethik im Gegensatz zu den früher betrachteten Systemen in der Lehre liegt, daß das sittliche Bewußtsein des Individuums über den ethischen Charakter seiner Handlung entscheidet, so scheint es geraten, diesen wichtigen Begriff der Autonomie des sittlichen Willens etwas näher zu entwickeln, weil er namentlich in letzter Zeit mit schwerwiegenden Gründen angefochten worden ist. Es ist zunächst darauf hingewiesen worden, daß ein abstraktes „du sollst" ohne jeden Inhalt ein psychologisches Unding ist, und daß der Wille niemals durch ein derartiges „du sollst" verpflichtet wird, sondern immer durch eine ganz bestimmte konkrete Handlung, und daß er immer zur Verwirklichung dieser Handlung schreitet und nicht zur Verwirklichung einer abstrakten Pflicht. Dies entspricht in der Tat dem Sachverhalt, widerspricht aber auch der Kantischen Ethik nicht. Kant macht nur darauf aufmerksam, daß genau dieselbe Handlung einmal ohne das Bewußtsein, daß sie die durch die Pflicht gebotene ist, geschehen kann, das andere Mal, indem wir bei ihrer Ausführung uns unseres Willens als eines pflichtgemäßen bewußt sind. Zweifellos ist hier ein Unterschied, wenn auch nicht in der Handlung, so doch in der Gesinnung des Handelnden vorhanden, und nur in dem letzteren Fall können wir diese Gesinnung als eine sittliche bezeichnen. Wichtiger ist der Hinweis

darauf, daß Kant Unrecht hatte, nur diejenigen Handlungen als sittlich zu bezeichnen, die sich aus dem sittlichen Bewußtsein des handelnden Individuums rechtfertigen lassen; es wird darauf hingewiesen, daß ich mir häufig einer Pflicht bewußt bin, ohne doch dieses Pflichtgebot selber als verbindlich erkannt zu haben, sondern indem ich die von irgend einer Autorität, sei es einer menschlichen oder der Gottes, ergangenen Gebote als unbedingt verpflichtend zugleich für mich anerkenne und sie als Normen für mein Handeln befolge. Alsdann bin ich zwar für mein Handeln sittlich verantwortlich, aber ich trage die Norm für dieses mein sittliches Verhalten nicht in mir, sondern sie ruht in einer außer mir befindlichen Welt. Ich bin also, nach der einen Seite hin angesehen, entschieden autonom, nach der anderen, um dem Kantischen Sprachgebrauch zu folgen, entschieden heteronom.

Ich glaube, daß diese Schwierigkeit auf dem Boden der Kantischen Ethik nicht unüberwindlich ist. Wie sie zu überwinden ist, dazu hat Kant in seinen Ausführungen über das Verhältnis von Religion und Moral selber den Weg gewiesen. Wenn ich die Gebote Gottes als für mich sittlich verpflichtend annehme, so kann ich dies eben nur, weil in dem Begriff Gottes seine Bestimmung als höchstes sittliches Wesen mit eingeschlossen ist. Es ist daher mein eigener sittlicher Wille, den ich als identisch mit dem Willen Gottes erkannt habe; mit den Geboten Gottes befolge ich zugleich mein eigenes Pflichtgebot. Es kann also auch in diesem Verhältnis der Fall gar nicht gedacht werden, daß ein Gebot Gottes meinem eigenen sittlichen Bewußtsein widerspräche, weil ja eine vollständige Identität beider die Voraussetzung dieses Verhältnisses ist. Etwas analoges



sehen wir nun auf niedrigeren Kulturstufen auch bei dem Verhältnis des Menschen zu seinen weltlichen Oberen, des Negers zu seinem Häuptling. Der Wille des Häuptlings ist für seinen Stamm undiskutierbare und undiskutierte Verpflichtung. Es kommt dem Untergebenen gar nicht der Gedanke, sich dagegen aufzulehnen, er bejaht dieses fremde Gebot sofort mit seinem eigenen Willen, macht es zur Norm für diesen und handelt so zweifellos gleichfalls autonom. Anders verhält sich die Sache freilich bei entwickelteren Individuen, die nicht mehr ohne weiteres den Befehl ihrer Oberen als Norm für das eigene Handeln anerkennen, und gerade in diesem Fall wird der Begriff der Kantischen Autonomie ganz deutlich. Befolge ich den Befehl einer Autorität, obwohl sie mit dem eigenen Pflichtbegriff nicht übereinstimmt, so kann mein Handeln auf das Prädikat einer sittlichen Handlung keinen Anspruch mehr machen. Es muß ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß dies selbstverständlich nicht nur dann der Fall ist, wenn ich aus Furcht vor Strafe oder aus Besorgnis vor der Ungnade jener Autorität ihr mein sittliches Bewußtsein unterordne. Es ist dem sittlichen Bewußtsein essentiell, daß es eine derartige Unterordnung nicht verträgt, und daß keine Überlegungen anderer Art der aus einer solchen Unterordnung hervorgegangenen Handlung den Charakter einer sittlichen Handlung wiederzugeben vermögen. So sehr wir also uns den Versuchen gegenüber skeptisch verhalten mußten, außer dem rein formalen „du sollst" noch einen irgendwie, wenn auch noch so allgemein gehaltenen Inhalt als notwendigen Charakter des Sittlichen anzuerkennen, so werden wir nicht umhin können, als die einzige Bedingung, unter der ein solches „du sollst" möglich ist,

die Autonomie des sittlichen Menschen zu bejahen. Wir glauben damit, trotz der Restriktionen, die wir an der Kantischen Ethik machen mußten, doch im wesentlichen unseren Standpunkt nur auf dem Boden Kantischer Philosophie einnehmen zu dürfen.



FÜNFTER VORTRAG.

Die Einwürfe, die man gegen den von uns erreichten Standpunkt machen kann, sind so auf der Hand liegend, daß sie sich jedem Hörer bereits aufgedrängt haben müssen. Es ist zunächst die Wissenschaft der Anthropologie, welche ein ganzes Arsenal von Gegengründen zur Verfügung stellt. Es gibt geradezu keine Handlung, möge sie uns noch so sehr abstoßend und verwerflich erscheinen, die nicht irgendwo auf dieser wundersamen Erde ausgeübt, ja noch mehr, deren Ausübung nicht zugleich auch als pflichtmäßig betrachtet wird. Sollen wir alle diese Handlungen gleichmäßig als moralisch betrachten? Sollen wir den Willen, welcher diese empörenden Handlungen als pflichtmäßige bejaht hat, mit dem höchsten Ehrennamen eines guten Willens bezeichnen? Ich sehe in der Tat keine Möglichkeit, uns dieser Konsequenz zu entziehen; aber ich empfinde auch diese Konsequenz als keine Schwächung, sondern als eine sehr erwünschte Stärkung unserer Position. Wenn die Griechen zur Zeit der Sophistik in ihrem sittlichen Bewußtsein durch die Tatsache sich irre machen ließen, daß andere Völker andere Sitten und Gebräuche hatten, wenn ihnen durch derartige ethnologische Notizen der feste sittliche Boden, auf dem sie sich bisher bewegt

hatten, die Ehrfurcht vor den Göttern und den lieben Ahnen, erschüttert schien, so müssen wir bedenken, daß eben die griechische Ethik noch ganz überwiegend Erfolgsethik war, und daß nur einer Erfolgsethik eine Diskrepanz zwischen den sittlichen Handlungen von Volk zu Volk peinlich und verwirrend sein kann.

Wir sind uns darüber klar geworden, daß dieselbe Handlung aus den verschiedensten Willensrichtungen resultieren kann, warum sollten wir uns vor der Überzeugung verschließen, daß aus derselben Beschaffenheit des Willens die verschiedensten Handlungen resultieren können? Wir gewinnen aber aus dieser Überlegung einen weiteren Vorteil, der, wenn wir ihm praktische Folgen geben könnten, von nicht geringem Wert für uns sein würde. Jede Form der Erfolgsethik verlangt bestimmte Handlungen und muß mit Notwendigkeit dazu führen, wenn diese Handlungen ausbleiben, ebenso einen sittlichen Makel auf den Handelnden zu werfen, wie sie den Täter der gewünschten Handlung mit ethisch wertvollen Prädikaten auszuzeichnen bemüht ist. Auf diese Weise verengt sich der Umkreis der ethischen Individuen sehr stark, und es ist einige Gefahr vorhanden, daß sich die alte Ansicht der Stoiker wiederholt, bei denen zuletzt nur Sokrates und die Stifter der stoischen Schule Zenon und Chrysippos als „Weise" der unendlichen Menge der übrigen Menschen, den „Toren und Unsinnigen" gegenüberstanden. Wir dagegen müssen bestrebt sein, durch die zweideutigen Handlungen zur Gesinnung des Handelnden vorzudringen, und können wir diese als pflichtmäßig erkennen, so sehen wir in ihrem Täter einen Menschen, der Anteil hat an dem Edelsten, das wir in uns selber achten können, an der Ehrfurcht vor der Pflicht. Ist es aber möglich, mit Sicherheit zu diesem sittlichen



Willen vorzudringen? Gegeben sind uns schließlich doch nur die Handlungen, und diese sind immer mehrdeutig, und vielleicht noch die Worte und Erklärungen des Täters über seine Handlungen; wer aber bürgt uns für seine Wahrheitsliebe? Es ist vollständig zugegeben, daß diese Schwierigkeiten prinzipiell unübersteiglich sind, aber wir müssen die Erwägung hinzufügen, daß dies auch auf anderen Gebieten idealer Betätigung genau so der Fall ist. Die Logik setzt voraus, daß im Denkverkehr die Wahrheit gesucht, und daß wahr gesprochen wird. Sie hat keine Möglichkeit, den bewußten Lügner mit Sicherheit zu entdecken; dem Kunstwerk können wir es nicht ansehen, ob es aus idealem Streben zur Schönheit oder aus schmutziger Gewinnsucht entstanden ist, warum sollte die Ethik einen sichereren Boden verlangen? Mit absoluter Sicherheit weiß nur der wissenschaftliche Mann selber, ob er die Wahrheit hat suchen wollen, nur der Künstler selber, ob ihn die Begeisterung zum Schönen durchglüht hat, nur der vor dem Forum seines eigenen Gewissens Stehende, ob sein Wollen pflichtgemäß und sittlich war oder das Gegenteil.

Aus diesem Gesichtspunkt ergibt sich die furchtbare Verantwortlichkeit, der wir uns aussetzen, wenn wir über die Sittlichkeit eines Menschen zu Gericht zu sitzen uns anschicken. Es wäre zu wünschen, daß uns diese rein logische Erwägung stets gegenwärtig wäre, und wir jederzeit bereit wären, die praktischen Folgerungen aus ihr zu ziehen. Aber nicht nur den Angehörigen anderer Völkerstämme und anderer Zeitepochen gegenüber ist diese Mahnung in erster Linie berechtigt. Jeder Mensch von historischem Sinn ist leicht geneigt, hier ein größeres Maß von Rücksicht in der sittlichen Beurteilung anzuwenden, als er es bei Be-

urteilung solcher Menschen am Platz findet, mit welchen ihn gemeinsame Sprache und die Gewohnheit des täglichen Lebens verbinden. Wenn uns hier auffallende Verstöße gegen das, was wir für sittlich zu halten gewohnt sind, entgegentreten, sind wir alsbald mit Verdächtigungen des sittlichen Charakters des Handelnden bei der Hand, und doch haben wir auch zu dieser Stellungnahme kein unbedingtes Recht. Wenn wir das Leben der großen ethischen Reformatoren der Menschheit betrachten, so finden wir, daß ihre Handlungsweise immer den schwersten sittlichen Anschuldigungen unterlag, daß sie den Verworfenen und Bösewichtern beigezählt wurden, und daß nur wenige ihrer Volksgenossen es vermochten, durch ihre Handlungen den Weg hindurch zu finden zu dem reinen sittlichen Feuer, das in diesen Heroen brannte. Es liegt eine tiefe symbolische Bedeutung darin, daß Christus zwischen zwei Schächern gekreuzigt wurde; er war eben in den Augen seines Volkes jenen gleich zu achten. Deshalb, weil wir die Größe jenes Irrtums längst erkannt haben, müssen wir nun nicht in den umgekehrten Irrtum verfallen, seine Gegner für böse und verderbliche Menschen zu erklären. Sie waren Anhänger einer Erfolgsethik, sie waren überzeugt, daß gewisse Handlungen notwendig wären, damit ein Mensch als gut bezeichnet werden könnte, und sie zweifelten nicht daran, daß diese Handlungen in dem jüdischen Ritualgesetz vollkommen katalogisiert wären. So schien es ihnen erträglicher, daß Barrabas weiter lebte als jener Jesus, welcher der Heiligkeit des Sabbats nicht achtete. Vielleicht, wenn wir das Verhalten eines Menschen als unsittlich und böse brandmarken, wandeln wir dieselben Wege wie jene sittenstrengen Pharisäer, die nicht imstande waren, das Auftreten eines neuen



moralischen Genius in seiner großen und welthistorischen Bedeutung zu verstehen.

Sind wir nun dabei angekommen, zu behaupten, daß jedem das sittlich ist, was ihm als sittlich erscheint? Zunächst ließe sich gegen diese Formulierung das einwenden, daß es sich hier um kein Scheinen und für Guthalten handelt, sondern um sittliche Überzeugungen, die das ganze Wesen des Menschen ergreifen und denen gemäß zu handeln er sich genötigt sieht. Es handelt sich nicht darum, was ich etwa vor anderen als meine sittliche Überzeugung darstellen und verteidigen kann, denn dies würde mich immer doch nur — wenn sie nämlich meinen Worten Glauben schenkten — vor ihren Augen als einen sittlichen Menschen darstellen. Aber was hilft mir schließlich die Achtung oder die Nichtachtung meiner Zeitgenossen und der gesamten Nachwelt, wenn mein eigener sittlicher Charakter in Frage steht? Manche Handlung, um deretwillen ich vielleicht von allen Menschen gepriesen werden mag, ist für mich, wenn ich mit mir allein bin, ein Gegenstand steter Qual und steter Reue, manche andere, für die ich schwere Vorwürfe habe erdulden müssen, erfüllt mich, so oft ich zu ihr zurückkehre, mit immer neuer Befriedigung. Folgt nun nicht aber daraus, daß eine jede Stellungnahme zu den Handlungen eines Menschen als unsicher oder als verwerflich anzusehen ist? Daß wir jeden Menschen gewähren lassen müssen, selbst wenn er unsere geheiligtesten Gefühle angreift, weil es sich ausweisen kann, daß sein Wille, der ihn dazu nötigte, rein sittlich gewesen ist? Es handelt sich hier, wie wir sehen, um die Frage nach der Berechtigung der Strafe und jeder anderen Stellungnahme von seiten einer menschlichen Gesellschaft gegenüber einem ihrer Mitglieder. Es scheint

mit dem äußersten sittlichen Individualismus, den wir soeben entwickelt haben, schwer vereinbar zu sein, der Gesellschaft dennoch ein Recht auf Strafe zuzusprechen, die häufig gerade die sittlichsten unter ihren Mitgliedern treffen kann.

Diese Fragen wären in der Tat nicht zu beantworten, wenn Recht und Ordnung, Sitte und Gewohnheit schlechthin willkürliche, zufällige menschliche Satzungen wären, die ebensogut auch anders sein könnten, und die deshalb keinen Anspruch darauf machen dürften, gegen Eingriffe sichergestellt und verteidigt zu werden. Aber dem ist nicht so. Sie sind der Niederschlag unvordenklicher sittlicher Überzeugungen, sie sind die festgefügten Formen, in denen sich unser Leben bewegt, sie bieten den Bereich der Bedingungen dar, innerhalb dessen sich unser sittlicher Wille überhaupt in Handlung umsetzen kann. Das Recht ist nicht das, wofür es seine Verächter ausgeben, ein spitzfindiges Begriffssystem, um die Wohlfahrt einzelner Individuen gegenüber dem Interesse aller übrigen sicher zu stellen. Es ist objektive Sittlichkeit, und es bestimmt, welche Linien der Handlungsweise in dieser historisch so gewordenen Gemeinschaft noch geduldet werden können, und welche ihren Bestand gefährden und mithin nicht geduldet werden dürfen. Gerade deshalb aber, weil das Recht objektive Sittlichkeit geworden ist, hat es mit dem, was wir als letzten Ausfluß der Sittlichkeit betrachten durften, und worüber lediglich jeder Handelnde allein ein Urteil fällen kann, im allgemeinen nichts zu tun. Nicht auf den guten oder schlechten Willen hat der Gesetzgeber, der ein Strafgesetz entwirft, sein Augenmerk zu richten, es sind lediglich Handlungen, Tatbestände, die seiner Jurisdiktion



unterliegen, weil nur sie objektiv sich nachweisen lassen, bewiesen werden können. Ich weiß wohl, daß gelegentlich auch auf den Vorsatz, den Dolus, eingegangen wird, aber jeder Jurist wird mir Recht geben, wenn ich sage, daß eine jede derartige Bestimmung das Rechtsverfahren unendlich erschwert, und daß gerade im Interesse der Rechtspflege es als ein Fortschritt betrachtet werden müßte, wenn dies Eingehen auf innere Motive entbehrlich gemacht werden könnte. Wie unendlich schwierig ist z. B. der Nachweis des Vorsatzes beim Morde, und wie erleichtert fühlt sich der Richter, wenn ihm dieser Nachweis durch objektive Tatbestände Briefe, Gespräche usw. einigermaßen sichergestellt wird.

Es sind also Tatbestände, welche unter Strafe gestellt werden, und wir haben genugsam gesehen, daß diese Tatbestände durch die verschiedensten Willensrichtungen hervorgerufen werden können; diese aber zu ermitteln, liegt gänzlich außerhalb der Aufgabe des Richters. Es handelt sich für ihn immer nur darum, ob an einem konkret vorhandenen Tatbestand alle die Merkmale gegeben sind, welche der Gesetzgeber für nötig gehalten hat, damit dieser Tatbestand unter den von ihm aufgestellten Begriff gebracht werden kann. Fehlt eins dieser Merkmale, so muß der Angeklagte freigesprochen werden, wenn auch der Richter die feste Überzeugung hat, daß es sich hier um einen moralisch durchaus verkommenen Menschen handle. Sind diese Merkmale in ihrer Totalität vorhanden, so muß die Verurteilung erfolgen, auch wenn der Richter von der sittlichen Reinheit des Angeklagten durchaus überzeugt sein mag. Namentlich die letzte Forderung bietet dem juristisch nicht Geschulten fast unüberwindliche Schwierigkeiten des Verständnisses dar. Immer wieder begegnen

wir Wahrsprüchen von Geschworenen, die, die sittliche Beurteilung auf das juristische Gebiet übertragend, Angeklagte freisprechen, die zweifellos den Tatbestand des Verbrechens, dessen sie bezichtigt waren, vollauf erfüllt hatten. Es handelt sich hier gar nicht darum, ob der Verbrecher ein sittlicher Mensch ist, es handelt sich nicht einmal darum, ob ich seine inneren Motive, die ihn zu seiner Tat trieben, so genau mir vergegenwärtigen kann, daß ich einsehe, wie ihm gar keine andere Handlungsweise als die von ihm vollbrachte möglich war. Der menschlich so schöne Spruch „tout comprendre, c'est tout pardonner" ist auf juristischem Gebiet eine Quelle der schlimmsten Rechtsbeugungen geworden. Wenn ich einsehe, daß ich in derselben Lage genau so gehandelt haben würde, so folgt daraus nur, daß ich alsdann auch die Folgen dieses meines Verhaltens zu tragen hätte, und der jetzt Angeklagte vielleicht alsdann ebenso die Pflicht haben würde, mich zu verurteilen, wie es nunmehr meine harte Aufgabe ihm gegenüber ist. Ein Richter bleibt deshalb durchaus in engster Beziehung zu dem ethischen Gesamtbewußtsein seines Volkes, das sich dahin ausspricht, bestimmte Handlungen als unvereinbar mit dem erreichten sittlichen Bestande nicht dulden zu wollen. Wenn er der Ansicht ist, daß irgend eine dieser gesetzlichen Bestimmungen veraltet ist, d. h., daß sie der erreichten Höhe des sittlichen Bewußtseins nicht entspricht, so mag er außeramtlich alles daran setzen, daß dieser Teil des Gesetzes rückgängig gemacht werde, er mag sein Amt aufgeben, wenn es ihm unerträglich scheint, nach einem ungerechten Gesetz Recht sprechen zu müssen, aber so lange das Gesetz gilt, und er im Amte ist, bleibt es seine selbstverständliche Pflicht, lediglich die Aufgaben seines Amtes getreu zu erfüllen.



Von zwei Seiten her kann die bestehende objektive Rechtsordnung in Frage gestellt werden. Von seiten derjenigen, welche diese Ordnung mit der Gemeinheit ihrer Natur nicht zu vereinigen vermögen, und von seiten derjenigen, die andere sittliche Ideale verfolgen, als es die sind, welche sich in diesen objektiven Satzungen niedergeschlagen haben. Wir betrachten es heute als sittliche Pflicht für jeden körperlich gesunden männlichen Mitbürger, eine Zeit seines Lebens dem Waffendienst zu widmen, und wir haben Strafen gegen diejenigen festgesetzt, welche sich dieser Verpflichtung entziehen. Es ist für die rechtliche Beurteilung eines derartigen Verhaltens vollständig gleichgültig, ob das Motiv hierfür Faulheit und Bequemlichkeit oder die sittliche Überzeugung ist, daß diese ganze Übung im Gebrauch der Waffen sittlich minderwertig ist und der Ausgangspunkt zu direkt unsittlichem Verhalten sein kann. So mögen wir es auch ohne weiteres zugeben, daß die Motive, welche einzelne Anarchisten zu ihren Greueltaten geführt haben, für sie durchaus pflichtgemäße sein mögen; wir werden sie nicht für schlechte Menschen erklären, aber wir werden es für eine Unmöglichkeit halten, Menschen, deren Sittlichkeit sie dazu antreibt, gelegentlich Dynamitbomben zu werfen, in derselben Gemeinschaft mit uns zu dulden, und wir werden sie daher, ohne uns ein Urteil über ihre sittliche Beschaffenheit zu erlauben, aus dem Kreise dieser Gesellschaft auf irgend eine Weise entfernen.

Ich glaube auch nicht, daß sich diejenigen, welche sich mit den Rechtsanschauungen ihrer Gemeinschaft in Konflikt gebracht haben, im Ernst über ein derartiges Verhalten beschweren können. Was sie verlangen können, ist allein, daß man die Reinheit ihrer Ge-

sinnungen anerkenne; daß sie mit ihren Handlungen gegen die bestehende objektive Sittlichkeit verstoßen, wissen sie selber und sind stolz darauf; konsequenterweise müßten sie nun auch stolz darauf sein, die Folgen ihres sittlichen Verhaltens zu tragen, sie müßten die Märtyrerkrone, als welche ihnen die Strafe erscheinen muß, mit gehobenem Bewußtsein gern entgegennehmen. In verändertem Sinn können sie sich den Ausspruch Hegels zu eigen machen: Die Strafe ist die Ehre des Verbrechers.

Was wir auf dem Gebiet des Rechtes ausgeführt haben, gilt nun gleichfalls für das weitere Gebiet der Sitte. Es ist ja die Sitte gewissermaßen das Reservoir, aus dem das Recht dauernd gespeist wird. Das Gesetz, das keinen Rückhalt mehr in den Sitten der Gemeinschaft hat, auf die es sich bezieht, ist einem sicheren Untergang verfallen; freilich sehen wir ebenso Sitten, denen früher Rechtssatzungen entsprachen, allmählich verkümmern, wenn ihnen dieser letzte präzise Ausdruck ihres Gehaltes fehlt, und wir sehen andere neu sich bildende Komplexe von Sitten danach ringen, sich auch im Recht Anerkennung und Geltung zu verschaffen. Jede Sitte umschließt einen Kreis von Menschen, die in ihr den Ausdruck ihrer sittlichen Überzeugung anerkennen, und es ist selbstverständlich, daß diese also Geeinten das gemeinsame Band, die Darstellung ihrer eigenen sittlichen Überzeugungen, mit Ehrfurcht betrachten werden. Sittlich genötigt kann nun niemand werden, diese Ehrfurcht zu der seinigen zu machen, sie sich anzueignen. Wenn seinem eigenen sittlichen Gefühl die Sitten der ihn umgebenden Gesellschaft als Unsittlichkeit, Heuchelei, Blendwerk und Lüge erscheinen, wenn er sich weit über dieselben erhaben fühlt



und der Überzeugung lebt, auf einem höheren sittlichen Standpunkt zu stehen, als es der ist, welchen die Sitten seiner Umgebung zeigen, so ist er selbstverständlich nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet, diesen seinen Überzeugungen gemäß zu handeln, aber er ist nicht berechtigt, etwas weiteres von dieser seiner Umgebung zu verlangen, als daß sie der Sittlichkeit seiner Motive Gerechtigkeit widerfahren läßt. Was er nicht verlangen kann, ist demnach, daß die Gesellschaft ihre Art, ihre Sittlichkeit zu betätigen, aufgibt und sich der seinen anschließt. Denn das würde die sittliche Autonomie der anderen ebenso beseitigen, wie ein ihm von dieser zugefügter Zwang die seinige. Ebenso wenig hat er einen Anspruch darauf, innerhalb dieser Gesellschaft weiter geduldet zu werden. Das vereinigende Band dieser Gesellschaft waren ja gerade die Sitten, gegen die er sich empört hat; er kann nicht verlangen, zu gleicher Zeit die sittlichen Anschauungen seiner Umgebung kränken zu dürfen und von ihr als ein förderliches Mitglied ihrer gemeinsamen Tendenzen und Zwecke betrachtet zu werden. Gelingt es ihm, andere für seine Überzeugungen zu gewinnen, so mag er mit ihnen einen neuen Verein schließen; dieser neue Verein mag es versuchen, die ihm gemeinsamen Anschauungen zur anerkannten Sitte und vielleicht in später Zukunft zum geltenden Recht auszubilden; mit der bestehenden Gesellschaft ist aber dem Neuerer eine Gemeinschaft nicht mehr möglich, noch kann sie ihm, und zwar in dem Maße, in dem sein Wollen rein sittlich ist, als erwünscht erscheinen.

Es darf nicht verschwiegen werden, daß bei den Maßregeln, welche Gesellschaft und Staat gegen diejenigen anwenden, die sich ihren Normen und Satzungen entziehen, gelegentlich Folgen zu Tage treten werden,

die wir nicht anders, denn als unsittlich bezeichnen können. Sitte und Recht verlangen Handlungen und wollen unter Umständen Handlungen erzwingen, ohne auf die sittliche Gesinnung des Handelnden zu reflektieren. Ihnen genügt, um mit Kant zu sprechen, die Legalität der Handlungen; die Moralität der Gesinnung können und sollen sie nicht kontrollieren. Daraus ergibt sich, daß, wenn es der Gesellschaft und dem Staate gelingt, dergleichen Handlungen zu erzwingen, gelegentlich die sittliche Überzeugung des Individuums direkt vergewaltigt werden kann. Ich betrachte es als sittliche Pflicht, eine Handlung zu begehen, die mich mit dem Strafgesetzbuch in Konflikt bringen wird; ich überlege die peinlichen Konsequenzen, die diese Handlung für mich haben wird, und ich beschließe, diese von mir als sittlich erkannte Handlung zu unterlassen: ich habe zweifellos legal, aber ebenso zweifellos unmoralisch gehandelt. Am klarsten tritt dies bei den sogenannten Zivilisationsversuchen der Europäer anderen Völkern gegenüber zu Tage. Bei einem Volke ist es sittlich-religiöser Brauch, die alten Leute des Stammes bei bestimmten feierlichen Gelegenheiten zu schlachten und zum Teil aufzuessen. Es erscheinen Europäer, und nachdem sie sich festgesetzt, stellen sie diesen geheiligten Brauch unter strenge Strafe. Die sittlichen Individuen des Stammes werden wahrscheinlich fortfahren, den Ritus zu vollziehen und die Konsequenzen hinzunehmen; die unsittlichen werden ihn aus Furcht vor englischen Bajonetten aufgeben, und der Gebrauch wird bei ihren Kindern und Kindeskindern aufhören, ethisch sanktioniert zu sein. Die Berechtigung aber der Europäer, die Eingeborenen vor diesen sittlichen Konflikt zu stellen, liegt ganz einfach darin, daß für unser moralisches Gefühl die Vor-



nahme derartiger Handlungen ein Frevel ist, und daß wir unseren sittlichen Anschauungen nach alles daran setzen müssen, daß derartige Zustände aufhören.

So stellt sich denn die Entwickelung sittlicher Institutionen und sittlicher Handlungen als ein dauernder, unablässiger Kampf dar. Wenn wir mit den rechtlichen und sittlichen Zuständen, die uns umgeben, im großen und ganzen einverstanden sind, so haben wir die sittliche Pflicht, sie gegen Angriffe, mögen sie von welcher Seite auch herkommen, zu verteidigen und zu schirmen. Wenn uns unser sittliches Gefühl diese Institutionen als unvollkommen und hassenswert erscheinen läßt, so haben wir die Pflicht, uns ihnen zu widersetzen und in diesem Kampf gesellschaftliche Ächtung, gesetzliche Strafe, ja sogar den Tod hinzunehmen. Und so abstoßend dieses Bild uns auch erscheinen mag, so würden wir im Ernst das gar nicht anders wollen können. Es handelt sich hier um die höchsten Güter des menschlichen Geschlechts; das, was unerkämpft, unerarbeitet dem Menschen in den Schoß fällt, kann ihm niemals teuer werden. Wenn wir uns fragen, woran wir den Wert der sittlichen Güter ermessen, deren wir uns heute erfreuen, so ist es die Macht, welche diese Gedanken besaßen, Menschen in ihren Dienst zu zwingen, daß sie Leben und Ehre gering anschlugen, wo es sich um ihre Erhaltung und Ausbreitung handelte, und nur diejenigen sittlichen Gedanken können wir im strengen Sinn als unser Eigentum betrachten, die uns zu gleichem Handeln und Leiden zu stählen vermögen. Den Gedanken, unser sittliches Eigentum nur durch Kampf erhalten und mehren zu können, ist schwer zu ertragen, aber wir brauchen ihn nicht dadurch unnütz zu erschweren, daß wir die uns Entgegenstreitenden als moralisch verworfene Wesen

ansehen, die zu hassen unsere sittliche Aufgabe wäre. So wie wir es gelernt haben, im Kriege den einzelnen Gegner menschlich zu behandeln und die Reinheit seiner Vaterlandsliebe anzuerkennen, so muß es uns auch gelingen, in dem Kampf der sittlichen Überzeugungen den guten Glauben und den reinen Charakter des Gegners vielleicht gerade dann am höchsten einzuschätzen, wenn wir am entschlossensten seinen Versuchen entgegentreten, seinen sittlichen Anschauungen zum Siege über die unsrigen zu verhelfen.



SECHSTER VORTRAG.

Wir haben das Wesen des Sittlichen in der mit einem Pflichtgebot übereinstimmenden Willensrichtung gefunden; es ist nunmehr an der Zeit, diejenigen Handlungen zu untersuchen und zu charakterisieren, welche dieses dem Sittlichen gemeinsame Merkmal nicht an sich tragen. Vielfach wird die Ansicht vertreten, daß dasjenige, was nicht gut sei, als böse angesehen werden müsse, daß somit jede Handlung, oder besser jede Willensrichtung, aus der eine Handlung hervorgeht, entweder gut oder böse genannt werden könne. Schon der Hinblick auf die formale Logik müßte an der Berechtigung dieser reinlichen Unterscheidung zweifelhaft machen. Damit, daß wir außer stande sind, einem Gegenstand eine bestimmte Eigenschaft zuzusprechen, folgt noch nicht, daß wir nun genötigt wären, ihm die entgegengesetzte zuzusprechen, die sich wieder in einem bejahenden Urteil ausdrücken ließe. Wir bleiben in solchen Fällen bei einem verneinenden Urteil stehen. Ein Gegenstand, der nicht weiß ist, braucht deshalb noch lange nicht schwarz zu sein. Ich mußte diese Bemerkung deshalb ausdrücklich machen, weil sich aus ihrer Nichtberücksichtigung eins der gebräuchlichsten Vorurteile gegen die Kantische Ethik am einfachsten

erklären läßt. Man hat es häufig so dargestellt, als ob nun all denjenigen Handlungen, welche nicht aus dem Bewußtsein eines Pflichtgebots hervorgingen, ein gewisser Makel anhafte, als ob sie, da sie nicht sittlich seien, nun als unsittlich charakterisiert werden müssen, welches Prädikat im gewöhnlichen Sprachgebrauch dem noch entschiedeneren Bösen bedenklich genug sich nähert. Es läßt sich nicht leugnen, daß Schiller mit seinem bekannten Epigramm dieses Mißverständnis zwar nicht rechtfertigt, aber für den im philosophischen Denken Ungeübten mindestens zu rechtfertigen scheint. Wäre dies richtig, so müßte in der Tat die weitaus größte Anzahl aller unserer Handlungen mit dem Makel der Unsittlichkeit behaftet sein. Ich stehe morgens auf, nicht um einem Pflichtgebot zu genügen, sondern weil ich ausgeschlafen habe; ich frühstücke nicht aus Pflicht, sondern weil ich Hunger habe; ich setze mich zur Arbeit nicht aus Pflicht, sondern weil mir meine Arbeit Freude macht. Es ist wahr, daß jede dieser Handlungen unter Umständen pflichtgemäß werden kann. So werde ich, wenn ich eigentlich keinen Appetit habe, aber einsehe, daß ich meine Pflicht nur tun kann, wenn ich mich frisch erhalte, vielleicht doch frühstücken, und dann ist das Frühstück allerdings eine sittliche Handlung. Zweifellos aber wird dieser Fall viel seltener eintreten als der vorher beschriebene.

Jede derartige Handlung, die ohne die Überwindung eines Hemmungswiderstandes durch Besinnung auf eine sittliche Notwendigkeit geschieht, kann keinen Anspruch darauf machen, sittlich genannt zu werden; aber deshalb ist sie noch lange nicht unsittlich, noch viel weniger böse, sondern wir müssen sie einfach als nicht sittlich, oder besser als außersittlich bezeichnen. Darin liegt durch-



aus nicht etwa eine Herabsetzung ihres Wertes. Eine große ästhetische oder wissenschaftliche Leistung wird außersittlich sein, wenn in dem Willen des sie Hervorbringenden ein Bewußtsein einer sittlichen Pflicht nicht vorhanden war; und ebenso kann eine große sittliche Tat als außerästhetisch bezeichnet werden müssen, wenn sie den Normen, welche diesen Kreis von Wertungen bestimmen, indifferent gegenübersteht, ja, sie wird als unästhetisch bezeichnet werden müssen, wenn sie diesen Normen widerspricht. Die Geschichte vieler religiös-sittlicher Menschen bietet Beispiele genug dieser letzteren Gattung dar.

Kant hat durchaus nicht im Sinne gehabt, diejenigen Handlungen, welche aus dem Streben nach Glück hervorgehen, irgendwie als moralisch minderwertig zu bezeichnen; er hat nur darauf die Aufmerksamkeit richten wollen, daß dieses Streben nach Glück nicht erst von einem Imperativ der Pflicht geboten zu werden braucht, sondern daß wir vermöge unserer Naturanlage schon auf die Erreichung unseres Glückes hingeordnet sind und mithin in den meisten Fällen erst der Besinnung auf ein Pflichtgebot bedürfen, um diesem Streben entgegenarbeiten zu können. Es ist zuzugeben, daß, so richtig auch diese Ausführungen im allgemeinen sein werden, Ausnahmen sich mindestens konstruieren lassen, und daher als möglich angenommen werden müssen. Ich kann es unter Umständen als meine Pflicht betrachten, mich nicht für andere zu opfern, sondern glücklich zu werden, und in diesem Falle würde mein Handeln als sittlich zu betrachten sein, freilich nicht deshalb, weil es mein Glück ist, welches ich erstrebe, sondern deshalb, weil in diesem Fall mein Glück mir zur Pflicht geworden ist.

Mit dieser Überlegung sind wir in den Stand gesetzt, die Erörterung über den ethischen Wert des Altruismus, die wir an einer früheren Stelle ablehnen mußten, nunmehr zu Ende zu führen. Da es beim ethischen Handeln schlechterdings nicht darauf ankommt, ob und für wen es Lustgefühle erzeugt, sondern nur, ob es als pflichtmäßig gewollt sich herausstellt, so ist es klar, daß weder der Egoismus als unsittlich, noch der Altruismus als sittlich sich legitimieren kann. Es mag pädagogisch wünschenswert sein, Kinder daran zu gewöhnen, von ihrem Kuchen an andere mitzuteilen, aber das ethisch Wertvolle ist dabei nicht das Lustgefühl der anderen Kinder, sondern die Gewöhnung, welche dem mitteilenden Kind daraus erwächst, eine andere Norm für sein Handeln anzuerkennen, als das eigene Behagen. In diesem pädagogischen Sinn soll dem Altruismus ein gewisser Wert nicht abgesprochen werden; aber als Prinzip der Moral gedacht, hebt er sich selber in seinen Konsequenzen auf. Es gibt eine hübsche Legende über den frommen Abt Macarius, der eine ihm zur Labung gesendete Traube einem anderen noch kränkeren Klosterbruder zuschickt, dieser wieder einem anderen, bis die Traube endlich in die Hände des Abtes zurückkehrt, und nun der poetisch befriedigende Abschluß darin besteht, daß Macarius die Traube verzehrt. Wäre er seinem Altruismus treu geblieben, so würde die Traube ihre Rundreise von neuem beginnen müssen, bis sie zuletzt die Möglichkeit verloren haben würde, irgend jemand überhaupt zu erquicken. Denken wir uns eine altruistische Gemeinschaft, so würden in ihr dauernd eine große Menge von Glücksgütern gewissermaßen unterwegs sein, denen es niemals gelingen würde, an den Mann zu kommen, wenn nicht diese Gesellschaft einige

Egoisten sich zu halten entschlösse, die sich dann auf das definitive Annehmen aller Wohltaten verpflichten müßten. Es wird ja nun dagegen eingewendet, daß der Egoismus nicht aufgehoben sondern nur beschränkt werden soll. Aber bis zu welchem Grade soll er beschränkt werden? welches Quantum von Egoismus soll erhalten bleiben? und wenn wirklich der Egoismus moralisch minderwertig ist, weshalb kann selbst die ideale Gesellschaft nicht ganz ohne ihn auskommen?

Die Wahrheit ist, daß weder die egoistische noch die altruistische Handlung, rein als solche betrachtet, in irgend einer Beziehung zur Sittlichkeit steht. Es können altruistische Handlungen höchst unsittlich, egoistische in demselben Grade sittlich sein. Wenn ich mich krank fühle und es als Pflicht empfinde, durch eine Badereise meine geschädigte Gesundheit wieder herzustellen, und wenn ich alsdann das hierfür bereit gelegte Geld aus schlaffer Gutmütigkeit für einen anderen dahingebe und nun diese Reise unterlassen muß, so habe ich eine sehr altruistische, aber zu gleicher Zeit hochgradig unsittliche Handlung begangen. Es kommt gar nicht darauf an, ob aus einer Handlung überhaupt Lustgefühle folgen, und noch viel weniger verschlägt es, ob der Handelnde selber oder die übrige Menschheit diese Glücksgefühle einheimst. Das sind Betrachtungen, die gänzlich außerhalb der Sphäre des Sittlichen liegen. Deshalb bleibt eine sittliche Handlung sittlich, wenn auch ein Strom von Elend und Unlust sich aus ihr ergeben sollte, und eine unsittliche wird niemals sittlich, auch wenn der reichste Erfolg von Lust für die gesamte Menschheit ihre notwendige Folge wäre.

An der Wahrheit dieses Satzes kann es uns nicht irre machen, daß er sich zur Rechtfertigung sehr ver-

[illegible] Wert [illegible]
[illegible] Konsequenzen auf. [illegible]
[illegible] den frommen Ab[illegible]
[illegible] Traube [illegible]
[illegible] zuschickt, [illegible]
[illegible], wo die Traube endlich in d[illegible]
[illegible], in der poetisch bef[illegible]
[illegible], daß Macarius die Traub[illegible]
[illegible] treu geblieben, so [illegible]
ihre [illegible] von neuem beginnen [illegible]
zuletzt die Möglichkeit verloren haben
[illegible] überhaupt zu erquicken. Denken
[illegible] Gemeinschaft, so würden in [illegible]
eine große Menge von [illegible]
[illegible]
Mann zu kommen, [illegible]

getan habe, daß durch sie kein Sittengebot
ird, sich nicht doch als unsittlich herausstellt.
soll denn diese meine Handlungen beurteilen?
höriger einer anderen Zeit oder eines anderen
rd häufig eine pflichtmäßige Handlung von mir
wo für mich die Veranlassung zu einer solchen
vorliegt. Er wird z. B. die Respektierung eines
i mir voraussetzen, wofür sich in meinem Be-
keinerlei pflichtmäßige Regung zeigt, und
ist zu hoffen, daß eine spätere Zeit pflicht-
andlungen da fordern wird, wo wir heute eine
zu solchen pflichtmäßigen Handlungen bei uns
finden, sondern die Äußerungen unserer natür-
tinkte bei solchen Gelegenheiten für vollständig
alten. Aber auch bei Beurteilung des Handelns
nossen derselben Nationalität ist dieser Stand-
hst bedenklich. Wenn in einem Menschen
ein ethischer Pflichten gar nicht oder nur
ausgebildet ist, so werden seine Hand-
einen Charakter tragen, der von
warten geneigt waren, sehr merk-
handelt sich gar nicht darum,
en gefallen, ob wir sie sittlich
n, sondern darum, ob in dem
n der Wille, der ihn zu diesen
n pflichtwidriger ausgezeich-
der Fall ist, so ist es für
g ebenso gleichgültig, ob
ern nftige Wesen diese
nach 4000 Jahren
r mögen es bedauern,
nicht vor-
Erziehung

werflicher Handlungen verwenden läßt. Es kommt für die Ethik gar nicht darauf an, ob ihre Sätze in betrügerischer Absicht verdreht werden können, wie es auch der Arzneilehre nicht darauf ankommen kann, ob ihre Mittel zu Giftmorden benutzt werden können, oder der Logik, ob die formale Gewandtheit, die sie gibt, gelegentlich zu sophistischen Verdrehungen der Wahrheit verwendet werden kann. Vor dem inneren Forum, dem einzigen, das unzweideutige Auskunft über die Sittlichkeit unseres Handelns gibt, werden alle diese Versuche, selbst wenn sie der Welt gegenüber erfolgreich sind, niemals unsere Freisprechung zu erschwindeln vermögen.

Konnten wir mit Kant den Vorwurf der Unsittlichkeit zurückweisen, der sich gegen alle Handlungen richtet, welche ihren Ursprung dem Streben nach Lust verdanken, so müßten wir eine weitere Folgerung, die Kant gezogen, einer Prüfung unterwerfen. Kant weist darauf hin, daß diejenigen dieser Handlungen allerdings als unsittlich zu bezeichnen sind, welche dem Sittengesetz widerstreben, welche also sich dadurch kennzeichnen lassen, daß an Stelle einer pflichtgemäßen Handlung eine solche erfolgt, die durch irgendwelche andere Überlegungen motiviert ist. Es frägt sich hierbei, ob das Bewußtsein, daß hier gegen eine Pflicht gehandelt wird, in dem Handelnden schon vorhanden sein muß, oder ob es genügt, daß für den, welcher diese Handlung beurteilt, ein Mißverhältnis zu einer sittlichen Handlung, die hätte erwartet werden sollen, sich herausstellt. Kant scheint beide Seiten dieser Möglichkeit bejahen zu wollen; ich glaube aber, daß nur die erstere vor einer Prüfung stand halten kann. Wenn der Beurteilende zum Richter über den sittlichen Wert einer Handlung gemacht wird, so bin ich niemals im stande zu wissen, ob eine Handlung, die ich im besten

Glauben getan habe, daß durch sie kein Sittengebot verletzt wird, sich nicht doch als unsittlich herausstellt. Und wer soll denn diese meine Handlungen beurteilen? Ein Angehöriger einer anderen Zeit oder eines anderen Volkes wird häufig eine pflichtmäßige Handlung von mir erwarten, wo für mich die Veranlassung zu einer solchen gar nicht vorliegt. Er wird z. B. die Respektierung eines Tabus bei mir voraussetzen, wofür sich in meinem Bewußtsein keinerlei pflichtmäßige Regung zeigt, und wiederum ist zu hoffen, daß eine spätere Zeit pflichtmäßige Handlungen da fordern wird, wo wir heute eine Nötigung zu solchen pflichtmäßigen Handlungen bei uns gar nicht finden, sondern die Äußerungen unserer natürlichen Instinkte bei solchen Gelegenheiten für vollständig harmlos halten. Aber auch bei Beurteilung des Handelns von Zeitgenossen derselben Nationalität ist dieser Standpunkt höchst bedenklich. Wenn in einem Menschen das Bewußtsein ethischer Pflichten gar nicht oder nur sehr spärlich ausgebildet ist, so werden seine Handlungen sehr vielfach einen Charakter tragen, der von dem, den wir zu erwarten geneigt waren, sehr merklich abweicht. Aber es handelt sich gar nicht darum, wie uns diese Handlungen gefallen, ob wir sie sittlich billigen oder nicht billigen, sondern darum, ob in dem Bewußtsein des Handelnden der Wille, der ihn zu diesen Handlungen antreibt, als ein pflichtwidriger ausgezeichnet war, und wenn dies nicht der Fall ist, so ist es für ihn und seine moralische Wertung ebenso gleichgültig, ob seine Zeitgenossen oder andere vernünftige Wesen diese Handlung mißbilligen, die vielleicht nach 4000 Jahren auf dem Mars wohnen werden. Wir mögen es bedauern, daß ein solches Pflichtbewußtsein bei ihm nicht vorhanden ist, wir mögen versuchen, das in seiner Erziehung

Versäumte nachträglich zu ersetzen, aber bevor es uns gelungen ist, ihn zu einem ethischen Individuum zu machen, in welchem sich ethische Imperative überhaupt hören lassen, bleibt er eben ein außerethisches Individuum, das zwar selbstverständlich juristisch und sozial für seine Handlungen in Anspruch genommen werden kann, aber eben deshalb ethisch gar nicht beurteilt werden darf, weil die Vorbedingungen einer derartigen Beurteilung bei ihm überhaupt nicht vorhanden sind.

Diese Konsequenz braucht uns nicht zu erschrecken. Wir geben bereitwillig zu, daß es Menschen geben kann, die ohne jede Spur von ästhetischem Gefühl sind; sie scheiden damit aus allen denjenigen Kulturverbänden aus, welche die ästhetischen Werte zu ihrer Voraussetzung haben. Ebenso können wir auch, namentlich bei einzelnen Naturvölkern, auf Individuen stoßen, die einen Unterschied zwischen wahr und falsch schlechterdings nicht zu machen verstehen. Wir werden sie nicht als Lügner, sondern einfach als außerwissenschaftliche Individuen zu betrachten haben. Sie werden allen Hervorbringungen auf wissenschaftlichem Gebiet ebenso verständnislos gegenüberstehen, wie die Tiere, und aus demselben Grunde. Ihnen fehlen die Vorbedingungen, um in diesen Zweckzusammenhängen mitleben zu können. Ganz analog ist die Stellung von Individuen mit mangelhaftem oder fehlendem Pflichtbewußtsein; sie sind noch nicht weit genug entwickelt, um unsittliche Handlungen begehen zu können, und bleiben wie die Tiere einfach auf dem außerethischen Stadium stehen. Dabei ist es gar nicht ausgeschlossen, daß den Handlungen dieser Menschen, nach anderen Richtungen hin betrachtet, ein recht erheblicher Wert zukommen kann; so zeichnen sich die Handlungen von Kindern häufig



durch einen großen ästhetischen Reiz aus, den unsere pflichtgemäßen Handlungen selten oder nie zu erreichen vermögen. Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß derartige Handlungen von Kindern aus dem Kreis der ethischen Beurteilung auszuscheiden sind, weil alle Voraussetzungen fehlen, sie in diesen einzubeziehen.

So bleiben denn diejenigen Handlungen als unsittlich übrig, die gegen das Bewußtsein einer Pflicht in Verfolgung des Glückstrebens für den Handelnden und andere geschehen, also alle diejenigen Handlungen, mögen sie nun egoistisch oder altruistisch sein, bei denen ich mir bewußt bin, eine Pflicht zu verletzen. Es ist hierbei ohne weiteres zuzugeben, daß, rein numerisch genommen, die egoistischen Handlungen in dieser Kategorie weitaus überwiegen. Dieses ist als der psychologische Grund anzusehen, weshalb derartige Handlungen im gewöhnlichen Sprachgebrauch kurzweg als egoistische bezeichnet werden. Wir haben uns aber davon überzeugt, daß diese populäre Bezeichnung gänzlich unzureichend ist, den sittlichen Grund unserer Mißbilligung für derartige Handlungen zu geben, und wir werden wohl tun, wenn wir uns daran gewöhnen, die strengere Bezeichnung der populären gegenüber zu bevorzugen. Vergegenwärtigen wir uns die psychologischen Tatsachen, die bei diesen Konflikten der Willensrichtungen zu Tage treten, so sehen wir, daß durch dauerndes Zurückdrängen der unsittlichen Handlungen gegenüber den sittlichen, allmählich auch der Willensimpuls, sie auszulösen, abgeschwächt wird, und auf diese Weise sich ein Prozeß vollzieht, den wir als eine fortlaufende Ethisierung unseres gesamten Handelns bezeichnen können. Aber diese Tatsache zu dem Verlangen auszubeuten, daß unser gesamtes Handeln in letzter Linie aus bewußtem ethischen Wollen hervor-

gehen soll, hindert uns eine andere Beobachtung, die gerade von größter Wichtigkeit für die Erkenntnis des ethischen Lebens ist; ich meine das Zurücksinken von früher ethischen Handlungen auf die Stufe der außerethischen.

Es ist dieses ein Spezialfall der allgemeinen Erscheinung der Einübung, und es mag nützlich sein, diesen Vorgang an einigen Beispielen sich zu vergegenwärtigen. Das Kind braucht zu jedem seiner unbeholfenen Schritte einen besonderen Willensakt. Gerade daraus läßt sich diese Unbeholfenheit und das häufige Mißlingen, den nächsten Schritt erfolgreich zu tun, erklären. Ist einmal eine genügende Übung vorhanden, so wird der Wille nur in Tätigkeit gesetzt, um das erste Glied der Reihe hervorzurufen, die dann „von selbst" abläuft, und zwar mit sehr viel größerer Sicherheit und Präzision, als dieses früher der Fall war. Ebenso braucht der geübte Klavierspieler nicht mehr den Fingersatz eines eingeübten Stückes durch seinen Willen zu kontrollieren, er kann sich darauf verlassen, daß dieser tadellos erfolgen wird, und ist deshalb in der Lage, seine Aufmerksamkeit auf Feinheiten des Vortrages zu richten, an welche der Ungeübte, der mit den Schwierigkeiten des Fingersatzes sich abmühen muß, sich gar nicht heranwagen kann.

So begegnet es uns dauernd, daß Handlungen und Unterlassungen, die wir früher nur mit äußerster sittlicher Anstrengung von uns zu erhalten in der Lage waren, die also als im höchsten Grade sittlich zu bezeichnen waren, allmählich ganz ohne das Bewußtsein einer sittlichen Pflicht sich vollziehen. Nach dem, was wir über den Charakter der sittlichen Handlung ausgemacht haben, kann es kein Zweifel sein, daß sie



damit auf die Stufe des Außersittlichen hinabgesunken sind, daß wir einen ethischen Wert für diese Handlungen uns nicht mehr zuerkennen können. Es ist eine sittliche Handlung für einen Menschen mit wenig ausgebildetem sittlichen Gefühl, wenn er sich der Aneignung fremden Eigentums durch Besinnung auf seine sittliche Pflicht zu enthalten weiß. Den meisten von uns wird der Gedanke, daß wir einen zufällig daliegenden silbernen Löffel uns nicht angeeignet haben, keine nennenswerte sittliche Genugtuung erwecken. Für das ausgebildete sittliche Individuum liegen eine ganze Anzahl pflichtwidriger Impulse und Handlungen hinter ihm im wesenlosen Scheine; ihre Unterlassung ist nicht mehr einer Betätigung des sittlichen Willens zu verdanken; sie ist selbstverständlich geworden, so selbstverständlich wie alle die tausend Handlungen, die wir als außerethisch täglich zu vollziehen gewohnt sind. Nur als Zeugnisse für die Entwickelungsgeschichte unseres ethischen Willens haben sie einigen Wert, wie es Wert für den Biographen eines großen Mathematikers haben mag, der Schwierigkeiten zu gedenken, die diesem späteren Heros der Wissenschaft auf einer Stufe seiner geistigen Entwickelung die Bewältigung der vier Species gemacht hat.

In der Verfolgung dieses Gedankens hat sich nunmehr eine Theorie ausgebildet, die in direktem Gegensatz zu der vorher erwähnten verlangt, daß die Ethik nur ein Durchgangsstadium für die Entwickelung des Individuums sowohl, wie für die der Gattung sein soll. Wenn das Individuum dahin gelangt ist, bei keiner einzigen seiner Handlungen mehr das Bewußtsein eines Pflichtgebots nötig zu haben, wenn alle früher ethischen Handlungen nur deshalb erfolgen, weil wir garnicht mehr anders handeln können, unsere Neigung uns genau die-

selben Wege gehen läßt, auf die uns früher halbwiderstrebend die Pflicht treiben mußte, dann ist die Ethik ein überwundener Standpunkt, und an Stelle des sittlichen Individuums tritt die schöne Seele, bei der Pflicht und Neigung vollkommen zusammenfallen, und also das wesentliche Kriterium des sittlichen Handelns, die Durchsetzung des Pflichtgebots im Kampf mit anderen Imperativen nicht mehr anzutreffen ist. Und was bei dem Individuum möglich erscheint, kann als Ziel der Entwickelung auch für die Gattung nicht ausgeschlossen werden. Es erscheint möglich, daß das Menschengeschlecht eine Zeit einst durchleben wird, in welcher die Ethik vielleicht nur noch in der Erziehung des heranwachsenden Geschlechts eine Stellung beanspruchen kann, aber so gut vorbereitete Gemüter für diese ihre Aufgabe vorfinden wird, daß sie die Erwachsenen als schöne Seelen ihrer Leitung für immer entlassen kann.

Man könnte sich nun damit vertrösten, daß diese Ansicht wenigstens, was die Zukunft unseres Geschlechts angeht, erst in sehr ferner Zeit als verwirklicht gedacht werden dürfte; aber wir sind damit nicht der Frage enthoben, ob wir ein solches Ideal wünschen können, und ob namentlich für den Einzelnen der Zustand der schönen Seele als das wünschenswerteste Ideal zu denken ist. Orientieren wir uns nochmals an dem vorher verwendeten Beispiel des Tonkünstlers. Werden wir wirklich den Künstler für den vollkommensten halten, der gar keinen Willen mehr bei der Hervorbringung seiner Kunst in Tätigkeit zu setzen braucht? Ich glaube nicht. Er würde uns wie ein vollendeter Automat erscheinen, und sein Kunstwerk würde uns durchaus kalt lassen. Schon auf dem ästhetischen Gebiet verzichten wir nicht gern auf Schwierigkeiten, die



sich dem Künstler gegenüberstellen, und die er, obwohl siegreich, doch mit Anstrengung überwindet. Und so mag uns denn auch die schöne Seele, selbst wenn wir sie nur rein ästhetisch betrachten, nicht als jenes schlechthin Höchste erscheinen, als welches sie uns häufig genug angepriesen wird. Aber das alles vermöchte doch nicht zu hindern, daß jene Voraussetzung einer successiven Umwandlung von sittlichen in außersittliche Handlungen sich dauernd vollzöge, und somit als notwendige Konsequenz unseres Vorwärtsschreitens der befriedete Zustand der schönen Seele eintreten wird, wir mögen ihn wünschen oder nicht. In dieser Theorie jedoch ist eine Voraussetzung eingeschlossen, die allerdings in der gesamten antiken Ethik und in einem großen Teil der modernen stillschweigend oder ausgesprochen mit unterläuft und in der Ansicht besteht, daß der Kreis der menschlichen Pflichten ein abgeschlossener ist und mithin im Verlauf eines strebenden menschlichen Lebens vollständig durchlebt und eingeübt werden kann. Das Grundmotiv dieser Ansicht hängt mit der Vorliebe des griechischen Geistes für eine geschlossene Totalansicht zusammen; gerade dem Sittlichen, als dem höchsten Ideal des menschlichen Geistes, möchte es am wenigsten ziemen, sich in schrankenlose Unendlichkeit zu verlaufen. Das Unendliche war für den griechischen Geist fast ausnahmslos das Unvollkommene, Gestaltlose, dem zugleich unbefriedigte Sehnsucht und Unvermögen, sich zusammenzufassen, notwendig zukam.

Das Christentum bedeutet auch hier eine große und folgenschwere Umwandlung. Das Unendliche wird zum Wertbegriff; alles Endliche wird nur soweit gewertet, als es sich als Vorstufe zu diesem überragenden Wert ansehen läßt; was wirklich durch unsere Hände gestaltet

wird, erscheint klein und unbedeutend neben dem unendlichen Streben, aus dem es sich ablöst; die guten Werke verschwinden in ihrer Bedeutung neben der unendlichen Liebe zu Gott, deren Manifestationen sie sind.

So hat denn auch die moderne Ethik gegenüber dem geschlossenen Tugendideal des Altertums den Begriff der Unendlichkeit unserer Pflichten sich zu eigen gemacht. Wie das Kind mit seinem Streben nicht aufhört, wenn es gelernt hat, ohne bewußten Willen zu gehen, so ist es für den sittlichen Menschen eine moralische Unmöglichkeit, sich an irgend einem Punkt damit zu begnügen, daß eine bestimmte Anzahl von früher sittlichen Handlungen sich in außersittliche verwandelt haben. Der Zustand der schönen Seele ist ein bornierter, der immer auf eine Schlaffheit des Willens zurückführbar ist; die schöne Seele ist das ethische Rentnertum im Vergleich zu der produktiven Arbeit, die um der Arbeit selber willen geschieht. Für jede Handlung, zu deren Vollbringung wir unser sittliches Wollen nicht mehr in Anspruch zu nehmen brauchen, zeigen sich zehn, hundert neue moralische Pflichten, an die wir die ganze Energie unseres Pflichtbewußtseins setzen müssen, und wie für den Einzelnen der Zustand der schönen Seele weder eine Notwendigkeit noch ein Ideal ist, so auch für die Gesamtheit. Es ist nicht nur eine tatsächliche, sondern eine logische Unmöglichkeit, daß jemals sittliche Aufgaben nicht mehr vorhanden sein sollten, daß der Kreis der Zeiten für die ethische Arbeit als ausgefüllt betrachtet werden könnte.

Mit der Unterscheidung in sittliche, außersittliche und unsittliche Handlungen pflegt man die möglichen Fälle als erledigt anzusehen und die unsittlichen Willensentschließungen ohne weiteres mit denen zu identifizieren,

die wir als böse bezeichnen. Ich glaube, daß diese Einteilung den in Wirklichkeit gegebenen wesentlichen Unterschieden nicht gerecht wird, daß vielmehr hierbei eine Willensrichtung nicht berücksichtigt wird, die gerade für unsere Auffassung der Ethik von der größten Bedeutung ist und zuerst in dieser ihrer vollen Bedeutung von Fichte klar erkannt und gewürdigt worden ist.

Wir haben gesehen, daß gegen das erkannte Pflichtgebot solche Impulse uns auf die Bahn des Pflichtwidrigen drängen, die entweder unser Wohl oder sonstige sich auf Wohlsein beziehende Handlungen als das Ziel unseres Wollens vorstellen. Es ist aber immer ein Streben nach Lust, welches die unsittlichen Handlungen motiviert, wenn auch diese Lust nicht als meine Lust erstrebt wird. Egoismus und Altruismus, die Motivierungen, die wir auch in der Tierwelt antreffen, sind die Motive unseres außersittlichen wie unseres unsittlichen Handelns; der Mensch verhält sich hierbei rein als Naturwesen, nur daß ihm bei dem unsittlichen Handeln die Erinnerung an ein entgegenstehendes Pflichtgebot lästig fällt. — Ganz davon zu unterscheiden sind nun Handlungen, die allerdings im gewöhnlichen Leben und bei gewöhnlichen Menschen seltener sind, zu denen aber jede Selbstbeobachtung Analoga zu liefern imstande ist. Bei feierlichen, namentlich gottesdienstlichen Handlungen, im Theater und im Konzert macht sich fast bei allen Menschen gelegentlich der Drang bemerklich, die allgemeine Andacht und Aufmerksamkeit in schnöder und frevelhafter Weise zu stören, und zwar nicht deshalb, weil diese Stimmung der anderen uns unberechtigt erscheint, sondern gerade weil wir sie in uns selbst mitfühlen und diesen Druck in irgendwelcher Weise von uns abwälzen möchten.

Was hier auf religiösem und ästhetischem Gebiet vor einer größeren Versammlung sich vollzieht, kann sich nun auch in dem Menschen selber auf sittlichem Gebiet ereignen, wenn er sich dauernd der Strenge und Majestät des Sittengesetzes gegenüber sieht. Dieser Macht des Sittlichen gegenüber bäumt sich die eigene Individualität auf; es handelt sich für sie garnicht darum, Lust zu erraffen, sondern nur das sittliche Prinzip um seiner selbst willen zu negieren. Es soll eben nicht gelten; was sonst aus dieser Auflehnung entsteht, ist dem Handelnden gleichgültig. Hier erst haben wir den reinen Gegensatz zum sittlichen Menschen: Wie dieser das Sittengesetz verwirklicht, unangesehen der Folgen, die seine Handlungsweise haben kann, so negiert jener das Sittengesetz, ohne irgend sich um die Folgen seiner Handlungen zu bekümmern. Dieses ist der eigentlich böse Wille, denn er richtet sich nicht gegen gelegentliche, einzelne sittliche Zumutungen, die ihm für den Augenblick unbequem sind, sondern dem Prinzip selber hat er den Krieg erklärt. So ist es denn verständlich, daß derartigen Gestalten, mögen wir ihnen in der Wirklichkeit oder in der Dichtung begegnen, eine gewisse dämonische Größe anhaftet. Am schönsten ist vielleicht dieser Zug in der Schilderung von Miltons Satan verwertet worden.

Wir sind weit davon entfernt, dieses radikal Böse für eine dem Menschen ursprünglich zukommende Eigenschaft zu halten. Ursprünglich ist dem Menschen nichts eigentümlich als das Streben nach Glück; erst allmählich, als ein Produkt der Kultur, kommt das Bewußtsein eines Sittengesetzes dazu. Die Bekämpfung dieses Sittengesetzes auf dem Boden des rein Normativen, die Bekämpfung der Pflicht, deshalb weil sie Pflicht ist, zeigt sich uns als eine Erscheinung, welche die Stadien des

Vernunftinstinktes, um mit Fichte zu reden, schon weit hinter sich gelassen hat. Das Tier und der Naturmensch, falls es einen solchen gäbe, sind als außersittliche Wesen zu betrachten. In der beginnenden Kultur erst treffen wir auf unsittliche Handlungen, während der böse Wille nur bei hochentwickelten Individuen sich zeigen wird.

SIEBENTER VORTRAG.

Schon zu verschiedenen Malen sind wir auf die Notwendigkeit gestoßen, die historische Entwickelung in ihrer Bedeutung für das moralische Handeln zu werten, und wir haben bei der Betrachtung des radikal Bösen dieses Phänomen geradezu als einen erst spät im Laufe der Kulturentwickelung auftretenden Faktor zu erkennen gehabt. Wenn wir aber das Sittliche in seinem Verhältnis zur Geschichte betrachten, so ergibt sich eine Schwierigkeit, die alle von uns erreichten Resultate in Frage zu stellen droht. Unser eigenes sittliches Bewußtsein galt uns für die höchste Instanz in der Beurteilung unseres eigenen sittlichen Handelns; ist es in der Tat fähig, diese ihm aufgebürdete Last zu tragen?

Zerlege ich den Inhalt meines Gewissens in seine verschiedenartigen Bestandteile, so finde ich, daß diese Bestandteile weder miteinander in Einklang stehen, noch auch, daß die Bildung des ganzen Komplexes eine so zweckbewußte und einheitliche ist, wie dies bei der Ausübung eines höchsten Richteramtes wünschenswert wäre. Alle möglichen historischen Zufälligkeiten, Geburt in einem bestimmten Lande, Einflüsse der Erziehung, Sympathien und Antipathien, Standesvorurteile und Lektüre haben bei der Bildung der Normen, von denen

ich mein sittliches Handeln abhängig mache, nur allzu deutlich mitgewirkt. Wie kann ich trotzdem für das sich durchkreuzende Resultat aller dieser Einflüsse jene höchste und autoritative Stellung beanspruchen und behaupten?

Die Wahrheit aller dieser Einwürfe muß ohne weiteres zugegeben werden. Vor dem betrachtenden Verstande zersetzt sich mein sittliches Wollen in alle diese Komponenten und vielleicht in noch sehr viel mehrere und kompliziertere als die soeben angegebenen. Aber auch hier gilt es, sich darauf zu besinnen, daß es zwei ganz verschiedene Fragen sind, wie etwas entstanden ist, und was es ist. Mag mein Gewissen entstanden sein, wie es wolle, so hat es eben als mein Gewissen jene höchste, inappelable Bedeutung erlangt, und keine wissenschaftliche Deduktion kann mir, solange ich diese Ansprüche meines Gewissens als für mein sittliches Handeln bestimmend anerkenne, ein anderes für mich gültiges Tribunal nachweisen. Erkenne ich aber, daß einzelne früher von mir für verbindlich gehaltene Pflichtgebote dies nicht mehr sind, weil sie auf Bedingungen zurückgehen, die ich überwunden habe, so entsteht nicht etwa eine Anzweiflung der Stimme des Pflichtgebotes als solches in seiner Totalität, sondern das Gewissen selber schafft sich einen neuen Inhalt, das Phänomen der sittlichen Bekehrung vollzieht sich, und vielleicht wird das Resultat sein, daß ich anbete, was ich früher verbrannte, und verbrenne, was ich früher angebetet. Damit aber ist dem Gewissen nichts von seiner früheren Kraft genommen; im Gegenteil treten die neuen Inhalte mit einer solchen treibenden Kraft als Motivierungen meines Handelns auf, daß die ganze frühere Zeit als eine Zeit des Irrtums und der Sünde aufgefaßt wird, und die ganze

Lebenstätigkeit in dem einen Entschluß aufgeht, den nunmehr endgültig erkannten Mächten des Guten zum Siege zu verhelfen.

Vielleicht ist die Erinnerung am Platz, daß auch auf den anderen normativen Gebieten ein ganz analoges Verhältnis sich zeigt. Auch hier, auf dem Gebiet des Wahren wie des Schönen, finden wir bei eingehender Analyse stets, daß es einzelne historische Motive gewesen sind, die uns eine bestimmte Stellungnahme diesen Normen und ihrem Inhalt gegenüber aufgenötigt haben. Die Anhänger des ptolemäischen Systems waren durch den Zufall ihrer Geburt und ihrer Erziehung Ptolemäer; als ihnen die Grundlagen ihrer wissenschaftlichen Überzeugungen entzogen wurden, verzichteten sie nicht auf Wahrheit überhaupt, sondern sie wurden Kopernikaner, und diese neue Wahrheit hatte zehnfach die Kraft der früheren. Mag daher mein Gewissen entstanden sein, wie es wolle, mag sein Inhalt sein, welcher er wolle, es ist für mich das höchste und unumgängliche Kriterium meines Handelns.

Konnten wir somit die Gefahren, die sich aus der Tatsache der historischen Entwickelung für die autonome Stellung unserer sittlichen Normen zu ergeben schienen, als unbegründet zurückweisen, so sind wir damit nicht der Aufgabe enthoben, die Stellung, welche der Verlauf der Geschichte in einem System der Ethik zu beanspruchen hat, wenigstens in großen Zügen uns zu verdeutlichen. Es kann sich natürlich hier nicht darum handeln, eine Geschichtsphilosophie vom ethischen Gesichtspunkt aus zu geben, aber es scheint nicht ausgeschlossen, daß wir in wenigen Worten die Richtungslinien ziehen, welche unser ethisches Leben mit der Geschichte der Entwickelung des menschlichen Geschlechtes in Beziehung bringen.

Schon bei einer früheren Gelegenheit haben wir darauf hingewiesen, daß die Tatsachen uns hindern, den Verlauf der Kulturentwickelung als einen Fortschritt zu immer größerem Glück des Menschengeschlechts aufzufassen. Die Überlegungen, die Rousseau und Kant gegen die Interpretation des Sinnes der Geschichte ins Feld geführt haben, bestehen in ungeschwächter Kraft fort und sind durch die spezifischen Erscheinungen, welche unsere kommerzielle Epoche gezeitigt hat, eher noch verstärkt und vervollständigt worden. Aber wir glauben allerdings, wenn wir den modernen Kulturmenschen mit seinen auf unentwickelter Stufe stehen gebliebenen Brüdern vergleichen, einen sehr wesentlichen Unterschied als feststehend annehmen zu können; ja, wir glauben, den Grad der erreichten Kultur wesentlich an der Stärke ablesen zu können, mit welcher sich dieser Unterschied bemerklich macht. So schwer es ist, sich in das Bewußtsein eines anderen Wesens hineinzudenken, so schwach hier auch der Faden der Analogie, an dem wir uns forthelfen müssen, bei zunehmender Verschiedenheit der psychischen Erscheinungen zu werden droht, bis er in der niederen Tierwelt gänzlich abreißt, so können wir doch die eine Tatsache, um die es sich hier handelt, mit hinreichender Bestimmtheit feststellen.

Der unzivilisierte Mensch ist sehr viel weniger in der Lage, sich seinen einzelnen Bewußtseinsinhalten gegenüber kritisch und abwägend zu verhalten, als es bei dem kultivierten Menschen der Fall ist. Wie das ganze Leben des sogenannten Naturmenschen ähnlich wie das des Tieres sich in die Gegenwart zusammenzieht, wie er in allen seinen Verrichtungen, Sorgen und Plänen sehr viel weniger in die Zukunft blickt, als daß er sich als Kind des Augenblicks fühlt und

empfindet, so ist er auch seinem augenblicklichen Bewußtseinsinhalt mit eindeutiger Bestimmtheit preisgegeben. Man kann nicht eigentlich sagen, daß er Vorstellungen hat, sondern die richtige Formulierung wäre, daß die Vorstellung ihn hat. Darauf beruht auch die große Ähnlichkeit, welche alle auf dieser Kulturstufe stehenden Menschen psychisch mit den Kindern haben, womit denn freilich die Handlungen, zu denen sie fortschreiten, mitunter merkwürdig und auffallend genug kontrastieren. Es ist die mangelnde Breite des Bewußtseins, um einen bildlichen Ausdruck zu gebrauchen, die uns in dem Leben dieser Menschen vor allem auffällt, und damit verbindet sich ein ebenso auffallender Mangel an dem, was wir unter Persönlichkeit und Individualität verstehen. Eine große Einförmigkeit der psychischen Vorgänge, eine Uniformität in ihren Äußerungen wird nicht nur von denen stark empfunden, die vorübergehend mit ihnen in Beziehung getreten sind und also vielleicht nur eine zu oberflächliche Kenntnis dieser Menschen besaßen, um sie individuell differenzieren zu können, sondern es lassen auch die Berichte von Missionären, die mitunter ihr ganzes Leben hindurch mit einem Volksstamme in nächste Beziehung getreten sind, einen Zweifel hierüber nicht wohl aufkommen.

Es ist nun selbstverständlich, daß wir auch diesen Menschen, wenn die sie beherrschende Vorstellung die Überzeugung ist, daß dieser oder jener religiöse Gebrauch, dieser oder jener Befehl ihres Häuptlings unbedingt verpflichtend ist, das Prädikat der Sittlichkeit für ihr Handeln nicht entziehen können. Aber aus dem Gesagten geht auch hervor, daß entgegenwirkende Motive, welche sie in eine andere Linie des Handelns drängen könnten, nur sehr kümmerlich vorhanden sind.

Nach dem glücklichen Ausdruck Fichtes wirkt auf dieser Stufe das Sittengesetz noch ganz überwiegend als Vernunftinstinkt. So sehen wir denn, daß bei einer ganzen Anzahl von Südseevölkern eine gewollte Verletzung der Tabuvorschriften überhaupt kaum vorkommt, daß, wo sie verletzt werden, es fast ausnahmslos aus Achtlosigkeit und Nachlässigkeit geschieht; man könnte sagen, daß hier in der Tat das Pflichtgebot sich auch als einziges psychologisches Motiv unter Ausschluß aller anderen möglichen Motivierungen des Willens geltend macht.

Diese Enge des Bewußtseins wird nun aber durch jeden Schritt, den die Kultur macht, verändert. Zurück in die Vergangenheit, hinaus in die Zukunft erweitert sich der Horizont, so daß die Gegenwart immer mehr nur als ein Moment erscheint, der als mit den mannigfachsten Beziehungen verbunden betrachtet werden muß, und dem gegenüber das handelnde Individuum seine Selbständigkeit aufzugeben durchaus nicht mehr gesonnen ist. Namentlich aber ist es dieser Blick auf die Zukunft, der befreiend und erweiternd auf das Bewußtsein einwirken muß. In der Vergangenheit liegt sehr viel Zwingendes, dem gegenüber als einer abgeschlossenen Macht wir eine Freiheit des Entschlusses nicht mehr zu äußern vermögen; die Zukunft stellt sich dem geistigen Blick in sehr viel höherem Grade als eine durch unsere eigenen Handlungen zu gestaltende Reihe von Tathandlungen dar, und so ist es namentlich der Blick in die Zukunft, welcher die Persönlichkeit ausbildet und formt. Auf diesem Standpunkt kann der Mensch sich nicht mehr wie früher ganz dem augenblicklichen Impuls hingeben und in ihm aufgehen; sein eigenes Ich, das Bewußtsein seiner Persönlichkeit steht seinem Bewußtseinsinhalt immer schon unabhängig sichtend und wählend

gegenüber, sein Wille stellt sich nicht mehr in den Dienst des augenblicklich herrschenden Impulses, er erscheint sehr viel häufiger als ein Hemmungsvorgang, der diesen instinktiven Antrieben die Bestätigung versagt und sie erst, nachdem sie bejaht worden sind, mit desto nachhaltigerer Kraft zur Betätigung gelangen läßt. Nun erst ist die Möglichkeit da, Pläne, die weit in die Zukunft, ja, weit über das individuelle Leben hinausreichen, nicht nur als gegenstandslose Träumereien für einen Moment zu hegen, sondern sie durch lange Zeiträume hindurch fest zu halten und als letzte Zwecke durch das ganze Leben hindurch zu bejahen.

Es kann nicht Wunder nehmen, daß diese Herausbildung der Individualität die Aufmerksamkeit des Historikers der Kultur in hohem Maße in Anspruch genommen hat. Man hat wieder und wieder versucht, die Persönlichkeit, sei es als einzigen, sei es als höchsten Wert des Lebens des Einzelnen und der Kulturentwickelung der Menschheit in Anspruch zu nehmen. Ich glaube nicht gegen die Bedeutung, welche die Ausbildung der Persönlichkeit für das menschliche Leben hat, blind zu sein, aber ich möchte doch darauf hinweisen, daß lediglich in dieser Ausbildung ein Wert noch nicht gegeben ist. Denn wie sie alles wahrhaft Große und Edle, alle Leistungen auf den Gebieten, die wir als wertvoll betrachten, zu allererst auf ihre volle Höhe zu bringen vermag, so bietet sie auch die Möglichkeit dar, die negativen Größen in einer Vollständigkeit und abschreckenden Gestalt zu zeigen, wie dies im Verlauf der früheren einfacheren Zustände niemals geschehen konnte. Es ist zuzugeben, daß Gestalten von einer so herzergreifenden sittlichen Größe und Erhabenheit, wie sie der differenzierte Kulturmensch uns häufig zeigt, bei den

Naturvölkern unmöglich sind, und dies deshalb, weil bei den undifferenzierten Menschen wohl von sittlichen Handlungen gesprochen werden kann, niemals aber von einer sittlichen Persönlichkeit. Aber wenn wir hier uns an der edelsten Blüte der Sittlichkeit erfreuen, und sie als ein Kulturprodukt anerkennen können, so müssen wir doch auch zugeben, daß das Laster und das Böse in kultivierten Zuständen Repräsentanten finden, die mit ihrer ausgeprägten Persönlichkeit diese Willensrichtungen in einem Grade ausbilden, zu dem die einfacheren Zustände unentwickelter Kulturepochen kein Analogon zu geben vermögen. Was wollen die harmlosen Grausamkeiten eines indianischen Kriegers gegen die teuflische Berechnung und List sagen, mit der zu unsrer Zeit ausgebildete Individualitäten ihre verbrecherischen Pläne zu verwirklichen wissen. So ist die Persönlichkeit eine wertvolle Vorbedingung für die Entwickelung unserer Betätigung auf jedem normativen Gebiet der Wissenschaft, der Kunst, der Sittlichkeit. Aber sie ist an sich selber betrachtet ohne Vorzeichen; sie ist ein wertvolles Mittel, aber kann niemals ein Zweck werden. Ihren positiven oder negativen Wert erhält sie, gerade wie die anderen Kulturgüter auch, erst durch die Art, in der sie gebraucht wird, und sie fügt sich dem schlechten Gebrauch genau so geschmeidig wie dem guten. Wenn wir bereitwillig zugeben, daß Virtuosen der Sittlichkeit — um den Schleiermacherschen Ausdruck zu verwenden — nur unter kultivierten Persönlichkeiten anzutreffen sind, und wenn uns diese Überlegung auch stets daran hindern wird, in den Enthusiasmus Rousseaus für die undifferenzierten Gestaltungen des Sittlichen bei den Naturvölkern uns zu verlieren, so wollen wir darüber nicht vergessen, daß auch die Vir-

tuosen des Hasses und der Bosheit gleichfalls nur bei hochdifferenzierten Individualitäten angetroffen werden können.

Noch von einem anderen Gesichtspunkt aus, unter den wir den Lauf der Kulturentwickelung zu stellen vermögen, ergibt sich das gleiche Resultat. Wir haben gesehen, daß wir nur da von einem sittlichen Handeln sprechen können, wo sich der Entschluß, dem Pflichtgebot gemäß zu handeln, gegenüber einem anders gearteten Bewußtseinsinhalt durchsetzt. Wenn wir diese andern Motive als die Versuchung zum unsittlichen Handeln betrachten, so lehrt uns ein Blick auf die Entwickelung des menschlichen Geschlechts, daß die Zahl und Größe der Versuchungen mit jedem Schritt, den die Kulturentwickelung macht, in dauerndem Steigen begriffen ist. Wie ärmlich erscheinen uns die Versuchungen, denen der wilde und halbkultivierte Mensch ausgesetzt ist, im Vergleich zu den raffinierten Veranstaltungen, die uns auf Schritt und Tritt von dem Pfade der Pflicht abzudrängen bestrebt sind.

Man hat nun vielfach aus diesen Überlegungen heraus schwerwiegende Anklagen gegen die Kultur formuliert; fromme Männer sind, um diesen beständigen Versuchungen zu entgehn, aus dem gesamten Kulturzusammenhang der Menschheit ausgeschieden und haben ein Leben als Eremiten oder Mönche für das einzig Heilbringende erachtet. Ein solcher Entschluß selber kann als sittlich betrachtet werden, weil er ein sittlich-religiöses Leben als die höchste Bestimmung des Menschen anerkennt. Es ist fraglich, ob dasselbe von dem versuchungslosen Leben, das auf ihn folgt, auch noch behauptet werden kann. Vielleicht wiederholt sich hier dieselbe Erscheinung, die wir bei der „schönen Seele“



zu betrachten Gelegenheit hatten. Wie die Entwickelung bis zu diesem Endzustand nicht anders als auf dem Wege des Sittlichen möglich war, der Endzustand selber aber in die Sphäre des Aussersittlichen fiel, so ist der Entschluß, sich den Versuchungen entziehen zu wollen, zwar ein höchst sittlicher, das daraus resultierende Leben aber entbehrt ein wesentliches Merkmal des sittlichen Lebens: den Kampf und die Betätigung des sittlichen Wollens im Kampfe. Nur der Versuchung bin ich wirklich gewachsen, nur über die hat mein sittlicher Wille wirklich gesiegt, die ich in meinem realen Leben vorgefunden und besiegt habe.

Aristoteles hat vollständig Recht, wenn er darauf hinweist, daß die Sittlichkeit sich auch in wirklicher Betätigung zeigen muß, ebenso wie es nicht genügt, im Besitz der Stärke zu sein, um als Sieger gekrönt zu werden, sondern der Starke muß auch in die Kampfbahn hinabsteigen. Um nicht mißverstanden zu werden, möchte ich noch ausdrücklich darauf aufmerksam machen, daß es sich hier selbstverständlich nicht blos um äußere, sondern um innere Kämpfe handelt; wie denn jede äußere Versuchung erst dadurch zum „Materiale der Pflichterfüllung" wird, daß sie sich für den wählenden Menschen als erstrebens- und wünschenswert darstellt.

Gerade in diesem Herbeischaffen und Anhäufen von Gegenständen, die zur Versuchung für mein sittliches Wollen werden können, liegt also der zweite hohe Wert, den die Kultur für das Zweckgebiet des Sittlichen in Anspruch zu nehmen hat. Was Fichte von der gesamten Außenwelt deduzierte, daß sie das Materiale der Pflichterfüllung sei, gilt im eigentlichen Sinn von unsern gesamten Kulturgütern. Durch die Kultur erlangen wir eine Spannkraft und Schwingungsweite unseres

Handelns, wie sie dem Naturmenschen vollständig abgeht. Wir haben die Möglichkeit, in unendlich viel reichhaltigerer Weise gut und freilich auch böse zu sein, als es für den Naturmenschen jemals in seiner Macht liegt. Daher ist es auch ein Bemühen, das dem Wertgebiet des Sittlichen fremd gegenübersteht, wenn man danach strebt, möglichst viele Versuchungen aus dem Wege des erwachsenen Kulturmenschen fortzuschaffen. Es mag von pädagogischem Werte sein, den noch nicht erstarkten sittlichen Willen nicht der ganzen Schwere der durch die Kultur gesteigerten Versuchungen auszusetzen, obwohl auch hier die Erziehung sicherlich die schlechteste ist, die ihren Zögling physisch wie moralisch in Watte packen will. Sicher aber ist es, daß ein Fehlen von Versuchungen noch lange keinen moralischen Menschen zu Stande bringt.

Es mag vergönnt sein, diesen Standpunkt an einem augenblicklich viel verhandelten Thema zu orientieren: Die Mäßigkeitsbewegung erstrebt als letztes Ziel vielfach, wie dies z. B. in Amerika geschieht, ein Verbot der Herstellung und des Verkaufs alkoholischer Getränke. So weit sie sozial-hygienische Gründe für sich anführt, ist sicher dieses Ziel als ein erwünschtes zu bezeichnen, aber wenn überwiegend Gründe der Sittlichkeit ins Feld geführt werden, so ist dagegen der schärfste Einspruch am Platz. Ob die in einer solchen Gemeinschaft lebenden und aufwachsenden Mitglieder wirklich die Tugend der Mäßigkeit besitzen, ließe sich erst dann entscheiden, wenn sie in die Lage gekommen wären, der Versuchung zum Trunk zu erliegen, und sich dieser Lage durch Besinnung auf ihre Pflicht gewachsen gezeigt hätten. Wenn dies nicht der Fall ist, so haben sie aus ihrer Enthaltsamkeit ebensowenig ein sittliches Verdienst



abzuleiten, wie der Wilde im Urwald aus der Tatsache, daß er niemals Diebstahl an Elektrizität begangen hat, ein günstiges Vorurteil für seine Ehrlichkeit zu erwecken imstande sein wird.

Es ist selbstverständlich, daß derjenige, der der Versuchung erliegt, nicht moralisch dadurch entschuldigt wird, daß ihm die Verhältnisse diese Versuchung nahe gebracht haben. In der Moral hat der Spruch „tout comprendre c'est tout pardonner" ebensowenig etwas zu suchen, wie in der Rechtspflege. Daß ich die kausale Notwendigkeit einer Handlungsweise einsehn kann, ist ein Erfolg, der der Wissenschaft zu gute kommt; vom moralischen Standpunkt aus angesehen, stellt sich die Frage ausschließlich so, ob die Handlung als eine pflichtgemäße zu betrachten ist oder nicht. Und hier können wir allerdings einen Wertunterschied darin erkennen, daß der Lasterhafte und Verbrecher wenigstens die Möglichkeit einer Wahl gehabt hat. Wem niemals eine Versuchung überhaupt nahe getreten ist, dem kann im strengen Sinn nur eine Stellung diesseits von Gut und Böse zugewiesen werden. Seine undifferenzierte Persönlichkeit läßt es ungewiß erscheinen, nach welcher Seite das Zünglein der Wage sich neigen und den Ausschlag geben würde. Nur der, welcher die Versuchung bestand, und der, welcher ihr unterlegen ist, sind die geeigneten Objekte der moralischen Beurteilung.

Wir sind mit der Betrachtung dieser Frage nahe an ein Problem herangerückt, welches als eines der Grundprobleme der Ethik behandelt zu werden pflegt, die Frage nach der Willensfreiheit. Es könnte in unserm Zusammenhang so erscheinen, als sprächen wir dem undifferenzierten Individuum die Freiheit ab und bejahten sie erst für das differenzierte Kulturindividuum,

als betrachteten wir das eine als kausal gebunden, das andere als losgelöst von der Kausalität und damit also als frei. Wir müssen, um diese Interpretation, die unserm Gedanken doch nur halb Gerechtigkeit widerfahren läßt, nicht aufkommen zu lassen, mit einigen Worten auf das Problem der Erkenntnistheorie, welches dieser Fragestellung zu Grunde liegt, eingehen.

Es sollte seit David Hume und Kant keine Kontroverse darüber sein, ob wir jemals kausale Beziehungen unmittelbar wahrnehmen können oder nicht. Die Gründe, mit welchen diese beiden großen Männer die Möglichkeit einer unmittelbaren Wahrnehmung kausaler Vorgänge bestritten haben, sind bis zum heutigen Tage unerschüttert geblieben, ebenso wie der Nachweis, den Kant hinzugefügt hat, daß, um aus Wahrnehmungen „Erfahrungen" zu machen, d. h. um unsere subjektiven Bewußtseinsinhalte zu einer objektiv geordneten Reihe von Naturvorgängen zu gestalten, Kausalität das vornehmste Mittel ist. Es ist mithin zweifellos, daß, wenn wir irgend eine gegebene Wirklichkeit erkennen wollen, wir sie kausal betrachten müssen, und ebenso zweifellos, daß zu diesen Wirklichkeitsinhalten unser eigenes Denken und Handeln gleichfalls gehört. Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft also, welche beide die Erkenntnis der Wirklichkeit bezwecken, können der Kausalität nicht entraten, es muß sich mithin alles Gegebene als kausal bedingt erkennen lassen; für das Wunder ist innerhalb der Wissenschaft kein Raum. Es ist aber auch unmöglich, bis zu einem bestimmten Punkt der Kulturentwickelung, oder bis zum Auftreten des menschlichen Geschlechts in der Geschichte strenge Kausalität anzunehmen und dann auf einmal an dieser willkürlich fixierten Stelle die Kette alles kausalen Geschehens ab-



brechen zu lassen und ein neues Prinzip, das der Freiheit, einzuführen. Das Handeln des Menschen ist vom psychologisch-wissenschaftlichen Standpunkt aus genau so notwendig, wie die Bewegung der Gestirne, und die Gedanken des Kulturmenschen müssen genau so kausal erklärt werden, wie die Instinkte der Spinne.

Aber vergegenwärtigen wir uns nochmals den Zweck, zu welchem wir diese Anordnung der Wirklichkeitsinhalte in Kausalreihen vorgenommen haben. Es geschah dies, um sie erkennen zu können. Die Wirklichkeit, unter den Wertgesichtspunkt der Wahrheit gerückt, muß notwendigerweise als kausal bedingt gefaßt werden. Damit ist nun aber durchaus nicht gesagt, daß der Wert der Wissenschaft der einzige Wert ist, der für unsere Betrachtung von Wirklichkeitsinhalten in Frage kommen kann. Ich kann einen gegebenen Teil der Wirklichkeit ebenso gut darauf ansehn, ob er häßlich oder schön, gut oder böse, heilig oder unheilig ist, und für alle diese Gesichtspunkte kommt die Kategorie der Kausalität schlechterdings nicht in Betracht. Man hat sich nun daran gewöhnt, die künstlerische, sittliche und religiöse Bedeutsamkeit, unter die wir die Wirklicheit bringen, als die Betrachtung nach der Freiheit, dem kausalen Erkennen, als dem Erkennen nach der Notwendigkeit, gegenüber zu stellen, und es läßt sich gegen diesen Sprachgebrauch nichts erinnern, wenn dabei der Gedanke streng festgehalten wird, daß dieses Unterschiede sind, die nicht eine verschiedene Natur der Gegenstände, sondern lediglich eine verschiedene Art unserer Stellungnahme zu den Gegenständen anzeigen. Es wiederholt sich auf dieser Stufe dieselbe Schwierigkeit, wie sie in der Logik das Problem des „Dinges mit mehreren Merkmalen“ zeigt, und es ist um kein Haar

schwieriger, zu der Überzeugung zu gelangen, daß r
einen Apfel sowohl süss wie rund wie rot nennen k
als sich darüber klar zu werden, daß ein Wirklichl
inhalt sowohl als kausal bedingt, wie als sittlich
wie als ästhetisch häßlich, wie als religiös heili
trachtet werden kann. Fassen wir nun diese drei [1]
Standpunkte der Beurteilung, als die Beurteilun
der Freiheit, zusammen, so ergibt sich, daß je n
wir einen Wirklichkeitsinhalt wissenschaftlich be
oder normativ werten wollen, wir ihn zugleich a
determiniert und als frei betrachten müssen.

Unser tatsächliches Verhalten, namentli
eigenen Handeln gegenüber, bietet uns viel
beste Veranschaulichung dieser theoretischen Er
Wenn ich mein eigenes Handeln unter den wi
lichen Standpunkt rücke, wenn ich erkenne
es kam, daß ich so und nicht anders geha
so stehe ich ihm gegenüber wie irgend eine
Wirklichkeitsinhalt, den ich erkennen will.
seine Ursachen auf und, wenn es nötig ist,
dieser Ursachen, und wenn meine Bemühu
folg begleitet sind, werde ich mir darüber
daß der ganze Kausalverlauf der Weltges
hätte verlaufen müssen, wenn ich hier
handeln sollen. So lange ich die Möglichke
Handlung noch vor mir sehe, ist dies ein s
dafür, daß ich mit der wissenschaftlichen
vorliegenden Objekts noch nicht fertig
Vollends ist es durchaus unwissenschaftl
Naturerkennens, diese bestimmte Han
wollen, als sie geschehen ist; die Re
lich unwissenschaftliche Kategorie der
ist daher konsequenterweise von allen

die Ethik auf der Grundlage des Erkennens aufbauen wollten, als ein psychologisches Vorurteil angesehen und verurteilt worden.

Ganz anders dagegen ist es, wenn ich meine Handlungen unter den normativen Gesichtspunkt stelle und mich frage, ob sie sittlich oder unsittlich, gut oder böse gewesen sind. Hier reflektiere ich gar nicht darauf, wie meine Willensimpulse entstanden sind, ob ich sie von meinem Großvater väterlicherseits oder von meiner Urgroßmutter mütterlicherseits ererbt habe, oder auf welche andere Weise ich in ihren Besitz gelangt bin; sondern lediglich und ausschließlich danach frage ich, ob mein Wille pflichtgemäß gewesen ist, oder nicht. Ich fasse ihn als reinen Wirklichkeitsinhalt, ich will ihn nicht wissenschaftlich erkennen, sondern so, wie er ist, messe ich ihn an der Norm des Pflichtgebots und wehe mir, wenn er dieser Norm nicht genügt. Reue und Gewissensbisse sind die ethisch notwendigen Begleiterscheinungen einer Prüfung nach diesen Normen, welche ein negatives Resultat hervorgebracht hat. Erst unter diesem Gesichtspunkt gewinnen wir die Stellung, welche dem Phänomen der Reue in einem System der Ethik zukommen muß. Wer die kausale Bedingtheit des Wollens für den einzig möglichen Standpunkt ansieht, von dem aus der Wille betrachtet werden kann, muß notwendigerweise in der Reue und in dem Gewissen ein Motiv sehen, das uns für die Zukunft vom Begehen derselben Handlung abhalten soll. Aber ganz abgesehen davon, daß alsdann die Reue nach einem gewöhnlichen Morde zwar als berechtigt, nach einem Vatermord dagegen, den ich nicht zum zweiten Mal begehen kann, als unberechtigt erscheint, ist es auch nicht richtig, daß mit der Reue ein Ausblick auf die Zukunft notwendig ver-

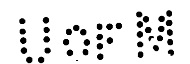
bunden ist. Was ich bereue, ist eben mein unsittlicher Wille, wie er sich in dieser oder jener Handlung, diesem oder jenem Impuls dargestellt hat, und ganz nebensächlich ist die Überlegung, ob dieser Wille in Zukunft ein anderer oder derselbe sein wird. Die Reue über ein unsittliches Leben bleibt als ethisches Phänomen genau ebenso wertvoll, ob sie sich auf dem Totenbette vollzieht oder den Ausgangspunkt eines neuen, besseren Lebens bildet. Sittlich bereuen kann ich immer nur das Pflichtwidrige meines Willens, niemals die Unzweckmäßigkeit meiner Handlung.

Während also der Mensch als Objekt der Wissenschaft sich hineingestellt sieht in den unendlichen Fluß des Geschehens, ein gleichwertiges und gleichgültiges Beispiel der Verwirklichung der Naturgesetze wie alles andere Geschehen im Weltraum auch, ist er für die sittliche Beurteilung der einzige Wert, um den es sich auf diesem Gebiet handeln kann. Und von diesem Ausgangspunkt ist es ebenso möglich, ein Wertsystem zur Erfassung der Wirklichkeit aufzustellen, wie von dem der Wissenschaft aus. Die Dinge und Geschehnisse, die auf dem wissenschaftlichen Standpunkte lediglich in Bezug auf ihre gesetzmäßige Verbindung betrachtet wurden, erhalten unter dem Gesichtspunkt ihrer Bedeutung für mein sittliches Leben neue und ungeahnte Bezüge. Die ganze Vergangenheit erscheint dann unter dem Gesichtspunkt einer Vorbereitung und Zurechtlegung von Aufgaben, die ich nun an meinem Teil zu übernehmen und fort zu führen habe, und ich weiß, daß die Folgen meines pflichtmäßigen wie meines pflichtwidrigen Handelns in aller Zukunft nicht verschwinden können. Jahrtausende sind, um mit Carlyle zu reden, vergangen, damit du geboren werden konntest, und andere Jahrtausende

warten schweigend, was du mit diesem, deinem Leben beginnen wirst, da es sich nun verwirklicht hat.

Im Gefühl dieser unermeßlichen Wichtigkeit des eigenen Lebens mündet diese Weltanschauung in den religiösen Gedanken ein, daß es kein Zufall sein kann, daß mein Leben gerade in diese Zeit gefallen ist, daß ich gerade diese und keine andern sittlichen Aufgaben vorgefunden, um sie zu lösen oder ihre Lösung zu befördern. Hier würden sich alsdann auch im Unendlichen die divergierenden Linien der wissenschaftlichen und ethischen Weltanschauung treffen können, der Mechanismus der Natur gedacht als das Mittel, die sittliche Weltordnung zu verwirklichen. Diese Vervollständigung des ethischen Systems zu einer ethischen Weltanschauung ist nicht mehr eine Aufgabe der Ethik als Wissenschaft. Die Frage, über die das XVII. Jahrhundert noch eifrig stritt, ob ein Atheist ein sittlicher Mensch sein könne, hat für uns ihre Bedeutung längst verloren. Um sittlich handeln zu können, um den Anspruch darauf erheben zu können, als ein ethischer Mensch gewertet zu werden, bedarf es lediglich des Pflichtbewußtseins und des Willens, diesem Pflichtbewußtsein gemäß zu handeln.

Nicht theologische Moral ist es, was den Inhalt der Ethik auszumachen hat, wohl aber ist eine Moraltheologie der notwendige Abschluß für unsere Weltanschauung. Wer diesen Glauben an eine höhere Macht, in deren Dienst er seine Lebensarbeit stellt, nicht aufzubringen vermag, kann seine Lebensarbeit mit genau demselben sittlichen Ernst tun, wie der, welchem dieser Glaube gegeben ist. Aber er wird das Leben ärmer, härter und freudloser finden, als es bei dem der Fall sein wird, der in seinem religiösen Gefühl einen letzten Rückhalt in den Wirrnissen und Enttäuschungen des



Lebens zu finden vermag. Der sittliche Wert beider Lebensführungen ist genau derselbe, aber der eine Wanderer wird schmerzlich ein Gut vermissen müssen, das der andere als kostbarstes Besitztum mit sich führt: Für den religiösen Menschen muß es dahin kommen, daß nach dem schönen Ausspruch Schleiermachers keine seiner Handlungen aus Religion aber alle mit Religion geschehen.

Druck von Theodor Hofmann in Gera.